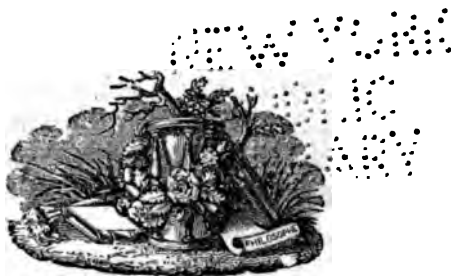
RISPOSTA

AL FINTO

EUSEBIO CRISTIANO

DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

ROVERETANO

MILANO,

TIPOGRAFIA E LIBRERIA BONIARDI-POGLIANI

Contrada de' Nobili, N.° 3993

M.DCCC.XLI.

RISPOSTA
AL FINTO
EUSEBIO CRISTIANO

Et ne auferas de ore meo verbum veritatis usquequaque.
Ps. CXVIII.

I. Un uomo che impose a sè stesso il nome di Eusebio Cristiano, che viene a dire un Cristiano pio e religioso, pubblicò alla macchia un virulento opuscolo contro di me, il qual da prima in varie città d'Italia segretamente fu sparso, e a poche e certe persone confidato: di che uscitone il rumore, parlandone tutti, rari erano tuttavia quelli che letto o veduto l'avessero: di poi, resosi più comune, anche alle mie mani pervenne(1). Non avrei obbligazione di rispondere, nè risponderei certamente, se l'incognito autore avesse combattute delle mie opinioni indifferenti; attesochè le sopraccrescenti mie occupazioni mi tolgano il tempo e le forze da entrare in discussione con quelli che di loro osservazioni m'onorano. Ma non è una placida discussione a cui m'inviti Eusebio Cristiano: anzi volgendo a me, come a reo convinto, uno sguardo severo, m'intima la capitale sentenza, e colla maggiore solennità annunzia al pubblico che io *ho traviato* (2), e fa sapere a tutti ch'egli *ha finalmente scoperto il tòsco delle mie dottrine mortifere* (3), e scrive *solo* acciocchè i suoi nazionali nol succino: queste mortifere dottrine mie

(1) Il titolo è questo: *Alcune Affermazioni del signor Antonio Rosmini Serbati prete roveretano, con un saggio di Riflessioni scritto da Eusebio Cristiano.* Io citerò quest'opuscolo colla lettera R (Riflessioni) e col numero della faccia.

(2) R. facc. 4. (3) Ivi.

esser cotali che convengono a capello con quelle orribili di Calvino, di Lutero, di Giansenio, di Molinos, di Bajo, di Quesnello, e se altri vi sono nomi più esecrati nella Chiesa! In fine però, sfogatosi, fa voti al cielo perchè io conosca *gli umani miei errori, e la radice funesta d'onde son pullulati* (1); per la quale radice pare che egli voglia intendere la mia superbia, che egli vede naturalmente nel mio cuore cogli occhi suoi; *continuando però a credere,* come dice, *che il signor Rosmini abbia errato senza delitto di sua volontà* (2), e che *parli con verità* quando fa la *bella protesta* « di voler mantenere i principj costanti « della Chiesa maestra di morale e di sana credenza » (3), chiamandomi nondimeno *cieco,* e, come i farisei, *un cieco che si fa duce* (4), nè punto dubitando, che nella sua bocca suonino ottimamente que' versi che Dante pone nella bocca di Virgilio, tipo della stessa sapienza, i quali egli premette per motto al suo libro:

« Drizza, Lettor, ver me le acute luci
« Dello 'ntelletto, e fieti manifesto
« L'ERROR DE' CIECHI che si fanno duci » (5).

E tutto ciò ancora non esigeva da me risposta: l'essermi io tante volte dichiarato figliuolo ubbidiente alla Chiesa cattolica in ogni mio scritto, avrebbe risposto d'avanzo a delle mere ingiuriose appellazioni e qualificazioni. Ma Eusebio Cristiano non si contenta di qualificarmi per uomo già traviato e consenziente agli eretici; tenta provarlo con testi di Concilj, bolle di Pontefici, proposizioni condannate, ed ogni altro argomento teologico; e il fa di tal modo, che pochi de' comuni lettori saprebbero strigarsi da' suoi artificiosi ragionamenti e asserzioni franchissime. Laonde sembrerebbe che io dispregiassi i fedeli, miei fratelli, se io non pubblicassi in loro servigio una mia giustificazione. Dico una mia giustificazione; perchè, dopo letto tutto quanto dice Eusebio nel suo scritto, e lettolo con animo persuasissimo di

---

(1) R. Aff. XV, facc. 62. (2) Ivi, facc. 61 e 62. (3) Ivi, facc. 62, nella nota.

(4) Chi sieno quelli che hanno me cieco per duce, non voglio io certamente indagare: questo posso ben dire, ch'io non mi feci mai duce di nessuno da me stesso, e che perciò il colpo ferisce quella legittima augusta e sacra autorità che, se son duce, duce m'ha reso.

(5) *Purg.* XVIII.

esser fallibile, e pronto a fare qualsiasi ritrattazione ov' io potessi accorgermi di dissentir dalla Chiesa, non ho tuttavia trovata vera nè pur una delle innumerevoli colpe che egli mi appone. Conciossiachè nè pur una delle dottrine o proposizioni da lui allegate, ha comunanza di sorte con quanto io sento e professo, e sentii sempre e sempre professai. Questo è quello che debbo io ora dimostrare, e a cui solo stringere il mio ragionamento.

Ommetto adunque di lamentarmi, come potrei, col mio avversario, perchè, credendomi egli in errore, non abbia meco usato il modo prescritto dal vangelo nella correzione fraterna, e ne abbia inverso l'ordine, ponendo il *Dic ecclesiae*, avanti il *Corripe eum inter te et ipsum solum;* ommetto di lamentarmi perchè abbia altresì così apertamente mancato alle regole della lealtà, della onoratezza e della franchezza propria dell' onest' uomo, molto più del pio e religioso cristiano, massimamente poi del difensore della verità, siccome egli crede di essere; e voglio ancora ch'egli sappia, prima di entrare a rispondergli, che io di tutte queste cose non gliene tengo rancore, e gliele perdono di cuore, pensando che, tutto acceso di zelo l'animo suo per un oggetto sì grave e sacro com' ella è la purità della fede, non abbia trovato più attenzione nè forze d'animo da occuparsi degli accessorj, cioè del miglior modo di procedere nell'intraprenderne la difesa. D'altra parte, prima di purgarmi nel merito delle imputazioni datemi, non meriterei di essere udito in sulla forma della imputazione, anzi non vorrei io stesso essere udito; perocchè qualunque cosa prescriva la carità di Cristo verso gli stessi erranti, se io mi credessi quell'eretico marcio pel quale mi si spaccia, non oserei certo d'alzar la fronte a rimproverar chicchessia delle ingiurie che nell' impeto del suo zelo addosso mi vomitasse.

Bensì dirò, che quantunque Eusebio Cristiano dichiari insufficienti le tante mie dichiarazioni, fatte da me in tanti luoghi delle mie opere, di sottomissione pienissima a tutte le decisioni della Sede apostolica, non meno che del dovuto rispetto a tutti i dottori cattolici (1), paragonandole fin anco, per mia vergo-

---

(1) Il *Trattato della Coscienza*, che è quello che viene principalmente malmenato da Eusebio Cristiano, termina con questa sincera mia prote-

gna, a quelle che il vescovo d'Ipri fece al letto di morte (1); tuttavia non esprimono elle meno i miei sentimenti sinceri, confirmati, a giudizio del pubblico, dallo spirito di tutte le opere mie, che non trattan mai altra causa fuor di quella della santa Chiesa cattolica romana, di cui mi glorio e glorierò sempre di esser devoto figliuolo; e non mi debbono meno valere presso tutte le spassionate e discrete persone a far sì, che le mie parole sieno prese in quel senso cattolico nel quale furono scritte, e che sieno bene esaminate e meditate prima d'affermarle alle decisioni della Chiesa contrarie.

Dirò ancora, che quantunque Eusebio Cristiano metta le mani avanti per impedire ch'io gli dica: «Voi non mi avete capito», chiamandola questa *una ragion vieta* (2); tuttavia io glielo dirò francamente da per tutto, dove non m'avrà veramente capito; non perchè il dirglielo semplicemente sia una ragione nè nuova nè vieta (nè la ragione è mai *vieta*), ma perchè stando così la cosa che Eusebio non m'abbia capito, io sono di necessità obbligato di dirglielo prima come un fatto, e poi d'aggiungervi la sua prova come una ragione.

E ancora, prima d'incominciare questa mia qualsivoglia difesa, dico e ripeto, che avendo io esaminate nuovamente tutte le proposizioni condannate, in cui Eusebio Cristiano pretende ch'io sia incappato, non meno che i testi del sacrosanto Concilio di Trento ed altri che contro di me egli allega; non ne ho trovato nè pur una di quelle o di questi che mi possano convenire. Io condanno certamente altrettanto quanto il signor Eusebio, tutte le proposizioni di Giansenio, Bajo, Quesnello e di ogni altro eretico, condannate dalla Chiesa; e mi attengo

---

sta: « E tutta quest'opera poi, che al giudizio della Chiesa e dell'apo« stolica Sede, come tutte e sempre l'altre cose nostre, umilmente sotto« mettiamo, non contiene che la sentenza d'un uomo, d'un sacerdote, che « nell'amore della verità e della salute dell'anime, aspetta principalmente « da' venerandi suoi confratelli, non già che approvino la sua sentenza « perchè sua, ma che la disaminino, la correggano, la rifiutino dove bi« sogni; e l'abbraccino solo allora che l'avranno trovata vera, o che vera « del tutto, colle loro meditazioni e co' santi loro e concordi studj, l'avranno « resa; acciocchè possediamo tutti insieme la verità, e viviamo nella sua « unità ».

(1) R. Aff. XV, facc. 62, nella nota. (2) R. Aff XI, facc. 43 e 44.

strettamente a tutto ciò che definì il sacrosanto Concilio di Trento, da cui non ho inteso mai, per grazia di Dio, di scostarmi di un solo apice. Di più, se mai l'avessi fatto per ignoranza e contro mia volontà, come vuole Eusebio, ritratterei certamente un tale errore, e lo ritratto in fatti fin d'ora. Ma avendo, per dirlo di nuovo, esaminate colla maggior possibile diligenza le autorità allegatemi contro, o più tosto riesaminate (perocchè, anche supposta l'ignoranza che in me ritrova Eusebio, dee ancor parere inverosimile a chiochessia che tali autorità mi fossero del tutto ignote, e imparatele solo adesso colla lettura delle sue Riflessioni), niuna ne ho trovata che mi paresse contraria ai miei sentimenti, ma bensì le trovai contrarie alle illazioni che egli colla sua immaginazione riscaldata pretende a torto di tirare dalle mie parole malamente smozzicate e frantese; ed è questo appunto che io debbo provare, e che, provatolo ch'io l'abbia ad evidenza, siccome spero, dimostrerà due cose:

1.° Che quantunque Eusebio Cristiano affermi d'aver letto e riletto *con tutta attenzione il fascicolo*, tuttavia egli dee esser più vero quello di cui si vanta nella stessa faccia, d'avere cioè scritto le sue *semplici Riflessioni* senza *una lunga meditazione* (1); il che è pur male; perocchè trattandosi di apporre gravi ed odiose macchie ad un sacerdote, come sono quelle che egli appone a me, conviene pur meditarvi non poco, e rendersi ben certo di esse; nè basta talora averle conferite con *pochi amici colti e dotti;* perocchè i pochi amici non sono sempre i più idonei giudici in tali materie, nelle quali il calore della passione entra sì facilmente a far vedere le cose d'altro colore da quel che sono.

2.° Che, rimanendo giustificate del tutto le dottrine contenute nel mio *Trattato della Coscienza* e in altre mie opere (2),

(1) R. facc. 4.

(2) Eusebio parla in certi luoghi delle mie opere per udita di altri, come vedesi a facc. 63 nella nota del suo libretto. E certo tutto dimostra che egli non abbia letto più là della facc. 137 del *Trattato della Coscienza*, giunto alla quale fa punto colle sue riflessioni, e delle altre mie opere ben poco. Ora è egli forse equo e giusto il portar giudizio coll'aver lette sol poche pagine, e *senza lunga meditazione*, d'un autore che tratta di questioni difficili, e che ha esposto i suoi sentimenti in più di venti volumi?

Eusebio, per mostrarsi in fatto quel pio e religioso cristiano che dice di essere col nome da lui preso, dovrà ritrattare, e ritratterà sicuramente le imputazioni datemi, riparando così allo scandalo per lui apportato al prossimo, ed al danno che tentò almeno di arrecare indebitamente alla mia riputazione, ed alla riputazione di tutti quelli che da me dipendono, non iscusandolo da questa obbligazione il pretesto di essere corso alla difesa della dottrina cattolica, che da me non veniva impugnata; e questo ne voglio io sperare.

Sulla quale speranza vengo ora a dimostrare il mio assunto, incominciando dalle censure che Eusebio fa sulla distinzione del significato delle due parole *colpa* e *peccato*, di cui io ho fatto uso.

è ella cosa ragionevole e modesta il pronunciarne un giudizio così assoluto e così fiero, un giudizio che lo condanna qual traviato, qual seguace degli eretici, qual refrattario alle decisioni della Chiesa, nel tempo stesso che egli vi dichiara di sottomettersi a questa in tutto, e di considerare le sue decisioni come regola infallibile di tutti i suoi pensieri e di tutti i suoi ragionamenti? Eusebio risponderà d'essersi confidato in *quella poca perizia che ha delle scienze* (facc. 4). Ma se Eusebio avesse creduto che la *perizia sua delle scienze* fosse veramente *poca*, avrebbe sicuramente usata la precauzione di meditare un po' più a lungo quanto volea scrivere; e se n'avesse avuto *molta*, non l'avrebbe scritto, come si vedrà in appresso.

QUESTIONE PRIMA.

DELL'USO FATTO DAGLI ECCLESIASTICI SCRITTORI, E SPECIALMENTE DA S. TOMMASO, DELLE PAROLE *PECCATO*, E *COLPA*.

II. Che la parola *peccato* si prenda per lo più a significare il medesimo che *colpa*, non era necessario che Eusebio si sbracciasse a provarlo, e molto meno che credesse necessario di usare meco a tal fine un atto così villano come è quello di volermi « gittare in faccia » (dopo avermi detto che io ho una *fronte di ferro*) « col sacro codice delle Scritture, tutto intero il Bollario: tutti i volumi dei Concilii: tutte le opere dei santi Padri: tutti i trattati dei Teologi dogmatici e moralisti: tutte « le storie ecclesiastiche, e le vite medesime di tutti i Santi » (1): il che equivarrebbe appunto ad un ammazzarmi.

Invece di tanto furore, se Eusebio avesse conservata la calma del suo spirito, avrebbe veduto che in questo noi siamo d'accordo, e che nel mio libro sta scritto appunto, che nell'uso comune la parola peccato vale lo stesso che la parola colpa. Le mie parole stanno registrate alla faccia 70, dove, dopo aver io distinti tre significati della parola peccato, l'ultimo dei quali si è appunto quello che rende quella parola sinonimo di colpa, soggiungo:

« Nel COMUNE modo di parlare la parola peccato si prende « a significare per lo più quest'ultima specie, e piuttosto il « peccato attuale che l'abituale ».

Invece adunque di trascrivere, ostentando una erudizione fuor di luogo, ben quattro passi di sant'Agostino (2) per provare una verità così ovvia e da nessuno negata, siccome è quella che *peccato* significhi per lo più il medesimo che *colpa*, poteva egli trascrivere le mie proprie parole; poteva citare l'uso che io fo da un capo all'altro delle mie opere, della voce peccato in senso di vera colpa; perocchè io fo appunto un tal uso nè più nè meno come lo fanno gli scrittori cristiani comunemente; ed egli se ne potea certificare cogli occhi suoi qualora avesse

---

(1) R. Aff. VII, facc. 28 e 29.
(2) R. Aff. III, facc. 13, nella nota.

voluto fors'anco solo aprire qualche mio libro a caso, e là fermarsi dove vedesse scritta la voce *peccato;* perocchè sarebbe stato assai difficile che non gli venisse tosto trovato, anche così facendo, uno degli innumerevoli luoghi, dove io adopero peccato per colpa.

Ma che perciò? provano forse alcuni passi di sant'Agostino, prova l'uso comune da me seguito, che la parola peccato nelle sacre carte, e nelle scritture de' cattolici dottori, non sia stata adoperata mai mai in alcun altro significato? Nol prova; e qui sta tuttavia il punto della questione.

III. Per rispondervi, basterebbe solo fermarsi al terzo de' passi che egli cita di s. Agostino (1): perocchè quel passo dimostra direttamente il contrario di quel che Eusebio vuole, senza che egli se n'accorga; dimostra cioè che la parola *peccato* non sempre significa, secondo sant'Agostino, una vera *colpa* da cui sia libero alla persona il guardarsi, ma significa ciò solamente quando trattasi di que' peccati che sono meramente peccati, e non quando trattasi di quelli che, oltre esser peccati, sono anche pena de' peccati, come egli è appunto il peccato originale. Ecco il passo apertissimo: *Definitio peccati qua diximus, Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere,* PROPTEREA VERA EST, *quia*

(1) Nella citazione che Eusebio fa di questo passo è corso un errore di stampa, indicandosi malamente il capo, e non il libro (che è il primo, cap. XV) delle *Ritrattazioni* del Dottore di Ippona; il che dimostra che degli errori occorrono a tutti i tipografi, e che egli è ben piccolo il vantaggio che si argomenta di cavare (facc. 5 del libello nella *nota*) dall'essere stato stampato *morale* in vece di *mortale* in un luogo del *Trattato della Coscienza.* Le parole di s. Tommaso, nelle quali cade quella parola malamente stampata, sono subito dopo riportate in latino, e in esse trovasi stampato *mortale* e non *morale;* le stesse parole sono anco da me tradotte in italiano, e nella traduzione leggesi stampato *mortale* e non *morale.* Ma tutto ciò si tace, e con questa buona fede procedendo, non si manca di avvertire il lettore che potrebbe benissimo essersi commesso quell'error di stampa con frode. È poi falso che scrivendosi nel testo la parola *mortale* in luogo della parola *morale*, esso *non avrebbe nulla provato al proposito,* perocchè non volendosi ivi provar da me se non che la colpa non si dà senza l'uso del libero arbitrio, riesce del tutto indifferente quella parola.

Quanto poi allo sbaglio occorsomi d'avere scritto *culpam* in vece di *peccatum* ne parlerò più sotto.

id definitum est quod TANTUMMODO PECCATUM EST, *non quod* ETIAM POENA PECCATI (1). Laonde per sant'Agostino non ogni peccato è tale *unde liberum sit abstinere*, ma ve n'ha di quelli *unde liberum non est abstinere*, qual è appunto l'originale, il quale *est peccatum et etiam pœna peccati*. Se dunque non ogni peccato è tale che in sè racchiuda la libertà propria della persona a cui aderisce, e della qual sola sempre si parlò e si parla; quando non vogliasi cavillar vanamente, conviene pur dire che chi dee definire il peccato nel suo *genere* e non nelle sue *specie*, chi lo dee definire in questo suo general significato, e non in quello in cui si usa a significare la specie delle colpe; converrà che escluda dalla definizione del peccato la libertà della persona a cui esso peccato aderisce. Maravigliosa cosa è il vedere come un uomo che con tanta franchezza interpretando Scritture e Padri fulmina anatemi a chi non gli acconsente, come fa il nostro Eusebio, non abbia saputo intendere un passo così chiaro e così palmare di sant'Agostino ch'egli stesso produce! e in quella vece abbia potuto sentenziare universalmente così: *dunque secondo santo Agostino, è dottrina della fede cattolica comprendersi nel concetto di peccato* (senza distinguere i significati diversi della parola) *il concetto di libertà e di colpa!*

La qual maraviglia dee accrescersi tuttavia, se si considera, che quello che osservammo circa il terzo de' passi di sant'Agostino citati da Eusebio nella nota alla faccia 13 e 14, vale egualmente pe' due primi; i quali non sono che quella stessa definizione, ch'egli poi nelle sue *Ritrattazioni*, onde è estratto il terzo passo, dichiara esser vera non già per ogni peccato, ma solo per quella specie di peccati i quali sono *meri peccati* e non anco *pene di peccati*.

Il quarto passo finalmente del dottore d'Ippona, lungi dall'esser contrario alla dottrina da me esposta, la conferma espressamente; perocchè ivi si ammette un peccato (l'originale) il quale aderisce a persone che non l'hanno liberamente commesso, e che perciò in queste persone considerate da sè sole non è colpa, la quale ritrovar non si può se non ricorrendo

(1) *Retract.* I, c. XV.

ad Adamo autore libero di quello; il che è appunto quanto io volli dimostrare (1). A che dunque si riducono le autorità citate con sì magistral sicurezza di sant'Agostino?

IV. Egli è chiaro, che chi vuol definire un *genere*, non dee far entrare nella definizione le differenze che costituiscono le *specie*. Perciò se vuol darsi una definizione del peccato in genere, sì fattamente che abbracci le due specie di peccati, l'originale e l'attuale, converrà non fare entrare in essa la libera volontà di colui a cui il peccato aderisce; converrà anzi che essa abbracci tanto quel peccato *unde liberum est abstinere*, secondo la maniera di parlare di sant'Agostino, quanto quello *unde liberum non est abstinere*. Onde quella definizione generica che abbracci entrambi quelle specie di peccati, dovrà prendersi da ciò che il peccato originale e il peccato attuale hanno di comune, il che è l'*avversione da Dio*, e non da ciò che l'attuale ha di proprio, che è la *libertà*. Perocchè il proprio del peccato attuale si è il potere che l'uomo ha d'evitarlo, quando rispetto all'originale la cosa non va così e però non è libero. Ond'io dissi, che « nella « nozione di peccato *in genere* che ci dà la Scrittura e la « Chiesa, non entra l'elemento della libertà, ma bensì quello « della volontà ». In qual maniera entri l'elemento della volontà nel peccato in genere, lo vedremo più sotto, dove dimostreremo che la volontà dell'uomo pel peccato originale trovasi da Dio avversa, indebolita, ed al male inclinata. Intanto quelle mie parole misero in sulle furie il nostro Eusebio, il quale grida: « I testi delle sacre Scritture, sui quali il signor Ro- « smini fonda la presente osservazione, alludono tutti al pec- « cato originale, che non è già il peccato in genere, ma una « specie di peccato particolare » (2). Verissimo che i testi da me addotti alludono al peccato originale: verissimo che il peccato originale è una specie di peccato, e non il peccato in genere; è forse per questo, che quei testi non dimostrino qual sia la nozione del peccato in genere che ci danno le Scritture

(1) La mia questione era questa: « Se si possa dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa DI LUI STESSO » (Ved. il *Trattato della Coscienza*, facc. 52).

(2) R. Aff. VII, facc. 29.

ed i Padri? Anzi, appunto perchè il genere abbraccia tutte le specie, esso dee abbracciare anche quella del peccato originale *unde liberum non est abstinere*, come le Scritture e le sanzioni della Chiesa ce lo descrivono; e però dalla definizione del peccato in genere dee escludersi quella libertà onde l'uomo può evitare il peccato; perocchè questa non è che la differenza specifica del peccato attuale. Ecco come un po' di logica avrebbe risparmiato al nostro Dottore quello sfogo d'ira irreligiosa che egli manifesta nelle pagine a cui noi rispondiamo, e quei sospetti ingiuriosi di cui avvelena inavvedutamente le note apposte appiè delle medesime (1).

V. Ma per darci Eusebio un'altra prova irrefragabile della sicurezza sua nell'intendere ed interpretare gli ecclesiastici autori, dopo aver egli detto « essere indubitato fra' sacri Dottori che « neppure nell'originale delitto non si fa dalla Chiesa distinzione « di sorta tra colpa e peccato », reca a provarlo due testi de' santi Tommaso ed Agostino, i quali quanto calzino bene al suo assunto si potrà vedere da questo. L'uno è il passo di s. Tommaso, *peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii*, il quale nè contiene la definizione del peccato originale, nè quella del peccato in genere, ma solamente quella del peccato attuale, come ognuno può scorgere sol che l'esamini nella I. II, Q. LXXVII, art. VI, dove il santo Dottore cerca *utrum peccatum allevietur propter passionem*, e però manifestamente parla de' soli peccati attuali (2), a' quali è certamente essenziale il

---

(1) Facc. 28-30.

(2) E perciò di vere colpe. Laonde io non avevo ragione alcuna da importarmi, che s. Tommaso in quel testo scrivesse più tosto *peccatum* che *culpa;* giacchè usandosi spessissimo *peccatum* per *culpa*, come ho già detto, e come io stesso fo, quel testo prova egualmente ciò ch'io volevo con esso provare, cioè che *colpa* non si dà senza *libero* arbitrio. Vero è che nel *Trattato della Coscienza*, facc. 68, fu stampato per isbaglio *culpam* in vece di *peccatum;* ed Eusebio Cristiano mi fa l'onore di stimarmi capace fin di alterare i testi de' santi Dottori (e conseguentemente degno del bollo de' falsarj) per provar con essi le mie opinioni, a cui così cercherei, a dir vero, un solido appoggio!! anzi non contento di mostrare di me sì bassa opinione, giudica con sorprendente temerità che quello sbaglio assolutamente non può *esser colpa del tipografo ma sì dello scrittore* (facc. 5, nella nota). Un trattar così vile e scortese si suol rinvenire ben di rado negli scrittori di que-

libero arbitrio, o, come dice sant'Agostino, *unde liberum est abstinere*. Se poi abbia recato più a proposito l'altro testo di sant'Agostino medesimo, basta a vederlo il considerare che quel testo non è se non la stessa definizione del peccato sovraccennata (*Non esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum: cum inclinamur ad ea quæ justitia vetat, et* UNDE LIBERUM EST ABSTINERE), definizione che esso sant'Agostino ne' suoi libri delle Ritrattazioni restringe, dichiarando non esser vera se non applicata a' peccati che sono meramente peccati, e non ancora pena di peccati, com'è appunto l'originale: PROPTEREA VERA EST, ripetiamo le sue parole, QUIA ID DEFINITUM EST QUOD TANTUMMODO PECCATUM EST, NON QUOD ETIAM POENA PECCATI. E pure Eusebio, compiacendosi di aver trovato de' testi così concludenti contro di me, non dubita di affermare, che un solo di essi *atterra e distrugge la strana dottrina del nostro autore!* (1).

VI. Ma andiamo avanti, seguitando a vedere quanto alla cattedratica franchezza di Eusebio, risponda di quella perizia ch'egli pur millanta nell'intendere gli ecclesiastici autori.

Spicca veramente una franchezza maravigliosa in que' suoi modi di parlare assoluto co' quali me intende onorare:

« Si comprova evidentemente bugiardo chi afferma, che l'Angelico nelle cose morali faccia distinzione tra la voce peccato e quella di colpa » (2).

« È falso che l'Aquinate distingua nelle cose morali tra peccato e colpa » (3).

Io avevo detto che s. Tommaso distingue fra il CONCETTO (*ratio*) di peccato e quello di colpa (4), e mi ero fondato su

---

sto secolo, eziandio che non sieno nè *Eusebii*, nè *Cristiani*. Che anzi nelle discussioni loro, sogliono assai spesso dimostrare urbanità e stima scambievole, siccome è dovere d'ogni costumata persona.

(1) R. Aff. VII, facc. 29.

(2) R. Aff. I, facc. 9.

(3) R. Aff. II, facc. 11.

(4) Ecco le parole che m'ottennero da Eusebio il titolo di bugiardo con tutto il resto: « Di qui nasce la distinzione che trova di dover fare s. Tommaso fra il CONCETTO di peccato e quello di colpa. Il santo Dottore fa consistere il concetto di peccato in un atto della volontà che declina dalla rettitudine della legge, eziandio che non operi liberamente. All'incontro mette il concetto di colpa nel trovarsi questa volontà che fa il male, libera

queste proprie parole dell'Angelico, che sono tanto chiare che nol possono esser più, ben inteso, a chi sa latino: *Sicut malum est* IN PLVS *quam peccatum, ita peccatum est* IN PLVS *quam culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius ita quod habeat dominium sui actus: hoc autem est in omnibus actibus voluntariis* (liberi, come s'intende da quel che segue). *Quia per voluntatem homo dominium sui actus habet.* Il che viene a dire, che il concetto di *male* è più generale del concetto di *peccato*, e il concetto di peccato è più generale del concetto di *colpa*, e però sono concetti diversi: viene a dire ancora, che « incol« pare significa riputare altrui la malizia o la bontà del suo « atto »; onde vi dee essere ciò che costituisce prima l'atto malizioso, acciocchè poi questo si reputi a colpa del suo autore: ciò che costituisce l'atto malizioso precede adunque di necessità, nell'ordine de' CONCETTI de' quali parliamo, l'attribuzione di colpevole che indi ne riceve il suo autore: quest'attribuzione succede come conseguenza dell'atto reo, qualora il suo autore sia libero; onde in ogni colpa vi ha peccato, perchè la colpa non è che l'imputazione del peccato; e perciò il santo Dottore dice, *quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis* (liberis) *constituit rationem laudis vel culpae; in quibus idem est malum, peccatum et culpa;* come dissi appunto anch'io sulle sue vestigie, e riferendo queste stesse parole, le quali l'avversario dis-

---

« alla elezione. Il che pare a noi egregiamente distinto. — Quindi altrove « lo stesso santo Dottore insegna, che non può un peccato essere imputato « a colpa mortale quantunque v'abbia la volontà, se questa volontà non è « preceduta dalla ragione deliberante ». Eusebio comincia le sue riflessioni su queste nostre parole, dicendo: « Dai due passi del santo Dottore citati e « riportati in cotesto luogo non si rileva affatto ciò che vuol cavarne il « sig. Rosmini » (R. Aff. I, f. 5, 6). Ma se Eusebio non rileva affatto ciò che io voglio cavarne, perchè ne parla egli? non sarebbe miglior senno a tacersi su di ciò che confessa di non intendere? Egli dice che io ho le idee confuse e che confondo malamente ogni cosa (facc. 15 nella nota). Lo ringrazio anco di questo suo complimento; ma questo complimento stesso non prova gran fatto ch'egli m'abbia inteso, ma ben contiene una confessione del contrario.

simula essersi da me riferite (1). Certamente che in tutte le azioni libere *idem est malum, peccatum et culpa,* chi potrebbe negarlo? o dove l'ho io negato? *idem est* quanto alla cosa (*re*), ma non però quanto al CONCETTO (*ratione*): *idem est,* cioè quel medesimo atto che in sè è peccato, dicesi anche colpa perchè s'imputa; ma il concetto tuttavia, e la nozione per la quale dicesi peccato, rimansi separata e mentalmente diversa dalla nozione per la quale esso s'imputa a colpa. Laonde ancora san Tommaso ripete, che *in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae;* fin qui la nozion del peccato, che « si riguarda « per una deviazione dall'ordine di ragione al fine comune della « umana vita ». Ora poi viene la ragion di colpa che sussegue a quella di peccato; s'odano le parole dell'Angelico: *Et ideo* (quest'è dunque una conseguenza, e perciò cosa distinta dalla premessa) *et ideo culpatur ex tali peccato homo et in quantum est homo, et in quantum moralis est,* cioè in quanto è libero autore del peccato. Chi non sente ancora la differenza che pone l'Angelico fra il concetto di peccato e quello di colpa, cioè della colpabilità del peccato, è egli degno per avventura di sedere a scranna, e giudicar da lungi mille miglia? ed ha egli diritto di dire che « chi non ha pregiudicato l'intelletto, vede chiaro « come la luce, che s. Tommaso, nelle cose morali, non solo « non ammette, ma esclude affatto la distinzione appostagli « tra colpa e peccato? » (2).

---

(1) *Trattato della Coscienza,* facc. 51 e 52.

(2) R. Aff. I, facc. 9. E pure Eusebio stesso dicea prima, contraddicendosi: « Distingue, è vero, l'Angelico nel primo passo il concetto di male, peccato, « colpa, per fissarne, com'egli suole, il valore gramaticale, o vogliam dir logico » (facc. 6). Or se confessate che l'Angelico distingue questi concetti, perchè poi dite ora che egli « esclude affatto la distinzione appostagli tra colpa e peccato »? Distingue, ma non distingue: che parlare è cotesto vostro? Nè confondete, maestro mio, più questioni insieme: qui trattasi di saper solo se s. Tommaso distingue i *concetti* di male, peccato e colpa: più sotto poi tratteremo anche l'altra questione, se diasi in fatti uno stato di peccato che non sia anco stato di colpa: questa è questione totalmente dalla prima diversa. A torto poi chiamate la distinzion de' concetti una cosa *grammaticale:* la grammatica non c'entra qui per nulla: ella è proprio una distinzion logica,

VII. Acciocchè però tanta sua luce non abbagli ed accechi del tutto il nostro Eusebio, mettiamgli ancor davanti per velo quest'altro passo dell'angelico Dottore, nel quale c'insegna di nuovo se differisca sì o no il concetto di peccato dal concetto di colpa.

Defectus peccati, egli dice nella II. II, Q. XXXIV, art. II, *consistit in aversione a Deo, ut dictum est:* ecco la nozione chiara e semplice del peccato. S'oda quel che segue: *Hujusmodi autem aversio rationem culpae non haberet, nisi voluntaria esset:* ecco il peccato precedente, che se non fosse volontario, cioè libero, RATIONEM CULPAE NON HABERET. È egli chiaro? proseguiamo: *Unde ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo:* ecco finalmente la nozione, il concetto della colpa. Se questo concetto della colpa fosse il medesimo di quello di peccato, a che bisogno queste tre successive proposizioni?

Vuolsi ancora un altro de' molti luoghi che potrei io pure addurre dell'Angelico, dove egli fa uso della sua bella distinzione fra *peccato* e *colpa*, applicandola fin anco al peccato attuale? Eccolo all'articolo v, della Q. LXXXV, I. II, dove egli dimostra, che « la morte ed altri difetti corporali sono « effetti del peccato d'origine », e nella terza obbiezione pone questa sentenza: *PECCATUM actuale habet plus de ratione CULPAE, quam originale;* dove chiaramente apparisce che un peccato può essere più incolpabile di un altro, e che quindi la colpabilità dee distinguersi dal peccato che riceve l'incolpazione, perchè quello può esser lo stesso, e questa variare. Nella risposta poi il santo Dottore dice così, s'oda bene: *In peccato actuali DUO possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et RATIONEM CULPAE.* Dunque, secondo s. Tommaso, la ragione della colpa non è la stessa sostanza dell'atto disordinato, che peccato si dice. E prosegue: *Ex parte quidem substantiae actus potest PECCATUM actuale aliquem defectum corporalem causare: sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur:* ecco qua

---

sebben vi pentite d'aver detto *il valor logico*, a cui sostituite *il valor letterale* (Vedi in fine al libello d'Eusebio le sue correzioni), che non ha nulla a fare colla mente del santo Dottore: quella gran mente soleva bensì distinguere i *concetti* accuratamente: ecco ciò ch'egli fece, e che noi a lui devoti vogliam mantenere.

un effetto prodotto dal peccato non nella sua qualità di *colpa*, ma semplicemente nella sua qualità di *peccato*, di disordine reale. *Sed ex parte* CULPAE, seguita a dire, *privat gratia, quae datur homini ad rectificandum animae actus:* ecco un altro effetto del peccato in quanto egli è colpa, non in quanto egli è un atto sostanzialmente disordinato. La nozione adunque di *peccato* è manifestamente diversa dalla nozione di *colpa*, secondo l'Angelico; e senza una tale distinzione importante, molte dottrine teologiche si renderebbero inintelligibili.

VIII. Ma Eusebio, fermo tuttavia nel suo assunto, si volta da un'altra parte: dà di piglio ad altr'arme. « Affinchè non ti sembri indifferente cosa, egli dice, il sostenere, che nel concetto « di peccato non si comprenda la colpa e la libertà; rammenta « essere dalla Chiesa dannata la proposizione 46 di Bajo che « difendeva una simile sentenza: *Ad rationem et definitionem « peccati non pertinet voluntarium; nec definitionis quaestio est, « sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse volun« tarium* » (1).

Rispondo, che io condanno questa e tutte l'altre proposizioni condannate di Bajo, come le ha condannate la Chiesa, e altrettanto quanto le condanna il signor Eusebio; ma essa proposizione non fa menomamente al caso nostro, perocchè la medesima non parla che di quella specie di peccati che sono vere colpe, i quali esigono sicuramente la libertà: parla di que' peccati *unde liberum est abstinere*, e non di quelli *unde*, essendo anco *poena peccati, liberum non est abstinere*. Certo poi che anco i peccati venienti all'uomo in pena d'altri peccati, come sarebbe l'originale, hanno avuto un principio libero nel primo padre; ma non così in colui a cui vengono comunicati, e a cui aderiscono, giacchè nell'uomo che nasce vi ha il peccato bensì interno, proprio, aderente, *quod mors est animae*, e tuttavia manca la libertà. Ora la proposizione da me proposta, e dal signor Eusebio nascósta, non fu, per dirlo di nuovo, « se si possa dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa »; ma fu bensì, « se si possa dare nell'uomo uno stato

---

(1) R. Aff. I, facc. 9, nota.

di peccato non imputabile a colpa DI LUI STESSO » (1), proposizione grandemente diversa dall'altra; giacchè l'articolo di cui questa è il titolo nel mio libro, tende benissimo a dimostrare che il peccato originale viene imputato a colpa del primo padre, e che perciò in causa fu libero. Che se si volesse prendere la parola *voluntarium*, usata nella proposizione di Bajo, per quel che suona, cioè per volontario semplicemente, per volontario in genere; or dove troverà mai il nostro Eusebio, che noi abbiamo detto un così grosso errore, quale sarebbe quello, che dar si potesse peccato dove nulla v'avesse di volontario, quando anzi il peccato è per noi, come sempre diciamo, una stortura della volontà? più tosto potremmo ben noi ritorcere, ed il faremo più estesamente di sotto, quella proposizione condannata contro di lui medesimo. Noi dicemmo solamente, che si può riconoscere un peccato nel suo generico significato, e non nel significato speciale di colpa nel quale lo prendea Bajo, anche prescindendo non dalla *volontà* della persona a cui esso peccato aderisce, ma sì bene dalla *attuale libertà* di questa medesima persona; dicemmo adunque con ciò, che *voluntarium pertinet ad rationem et definitionem peccati*, e che questa questione, se il *volontario* appartenga al concetto ed alla definizione di peccato, *non est quaestio causae et originis*; il volontario cioè costituisce propriamente il peccato, e non solamente la causa e l'origine del peccato; e questo il signor Eusebio cel nega. Laonde quella proposizione condannata di Bajo, presa in questo senso, proverebbe e suggellerebbe la mia dottrina dal signor Eusebio impugnata; dottrina che si farà ancor più chiara sciogliendo l'uno dopo l'altro i sofismi tutti ch'egli le contrappone, e dimostrando quanto necessaria sia la distinzione fatta da s. Tommaso e da tutta l'ecclesiastica tradizione fra il concetto di *peccato* e quello di *colpa*, ad esporre la genuina dottrina cattolica intorno al peccato originale, come tosto prendiamo a fare.

---

(1) *Trattato della Coscienza*, facc. 52.

QUESTIONE II.

SE SI POSSA DARE NELL'UOMO UNO STATO DI PECCATO NON IMPUTABILE A COLPA DI LUI STESSO.

IX. Con queste precise parole io proposi la questione nel *Trattato della Coscienza*, dove ne ho anco definito accuratamente lo stato (1). Tutto ciò Eusebio Cristiano dissimula; contentandosi solo di riferire e riprendere acremente queste mie parole come contenenti di gravi errori:

« Secondo la dottrina cattolica, può esser nell'uomo e vi « è uno stato difettoso della volontà, che in sè ha la nozione « di peccato e non quella di colpa ».

La quale affermazione non feci io gratuitamente; anzi a provarla, oltre a varj altri argomenti che il nostro Eusebio lascia d'un canto, io adoperai altresì l'esempio del peccato d'origine, il quale non può chiamarsi certamente colpa se non in relazione alla libera volontà del primo parente che lo commise, di maniera che la questione da me proposta è risoluta affermativamente, «se si possa dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa di lui stesso », chi ben la considera, è identica a quell'altra, « se si possa dare il peccato originale ». Ma il signor Eusebio, che ha una special sua dottrina intorno a questo peccato, lo nega, e dice in quella vece, che « il peccato originale, se si consideri solo nell'uomo che ne « partecipa, e si astragga dalla volontà libera dell'uomo primo « che ne fu l'autore, secondo s. Tommaso non ammette in sè « neppure la nozione di peccato » (2) in genere, cioè per contrapposizione alla nozione di colpa.

Non posso io a meno di far qui una osservazione sulle ree intenzioni che Eusebio si piace di supporre in me, pel distinguer ch'io feci i due concetti di peccato e di colpa (3). Niun

(1) Facc. 52 e segg.
(2) R. Aff., facc. 10.
(3) Egli così si esprime: « Si penserebbe, essersi posto prima cotanto « studio in voler distinguere fallacemente nelle morali azioni fra il con- « cetto di colpa e quel di peccato, per ridire sotto altre forme le proposi- « zioni pessime dannate già negli eretici » (R. Aff. XI, facc. 43).

calore io posi a sostenere quella distinzione: la proposi come cosa dell'Angelico. Egli ne infuria: ci vede tutti gli errori. A che un tanto zelo? Ve lo dirò; quella distinzione è fatale al sistema da lui abbracciato intorno all'originale peccato. E se questo suo sistema fosse erroneo? oh, non sarebb'egli allora verissimo che tutto l'impegno ch'egli dimostra di scancellare dalla Somma dell'Aquinate la distinzione di peccato e di colpa, avrebbe in lui quel perchè appunto, che così malignamente vuol sospettar in me? Ora se il suo sistema intorno al peccato d'origine sia tanto cattolico quant'egli vanta, noi lo vedremo: procediamo gradatamente, cominciando dal dimostrare, come, secondo l'Angelico, abbia il peccato d'origine in sè la nozione di peccato, e relativamente ad Adamo, suo libero autore, anche quella di colpa; e come perciò non sia punto vero quanto afferma Eusebio, che l'una e l'altra nozione consista nella semplice relazion con Adamo.

X. Intanto dall'accennata distinzione di s. Tommaso fra il concetto di peccato e il concetto di colpa, risulta, per dirlo di nuovo, che il *peccato* (preso sempre come genere, e non come specie) è qualche cosa che essenzialmente sta *inerente all'uomo*, è un disordine morale esistente nell'uomo, una sua stortura, un'*avversione da Dio* (1), una *deviazione dall'ordine di ragione* (2): laonde non può darsi un peccato *proprio* dell'uomo, se a lui non istia inerente quel disordine che ne forma l'essenza. Così, a ragion d'esempio, il peccato originale non potrebbe esser *proprio* del bambino che nasce, come ha definito il Concilio di Trento (3), se non fosse inerente al bambino quel *disordine* che forma appunto l'essenza del peccato.

All'incontro la *colpa* consiste in una *relazione* fra il disordine inerente all'uomo e formante l'essenza del peccato, e il principio libero che lo produsse e a cui s'imputa. Laonde questo principio libero, causa del peccato e a cui s'imputa il pec-

(1) *Defectus peccati consistit in aversione a Deo.* S. II. II, XXXIV, 11.

(2) *Attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae.* S. I. II. XXI, 11.

(3) *Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus* INEST UNICUIQUE PROPRIUM, etc. Sess. V.

cato (per la quale imputazione il peccato diventa una *colpa*), non è necessario che sia sempre nella persona stessa a cui il peccato aderisce, potendo anzi esistere in altra persona: come pure non è necessario che si trovi in quella per tutto il tempo durante il quale a lei aderisce il disordine costituente il peccato, potendo essere che nella persona peccatrice continui il peccato, e cessi tuttavia la sua libertà. Così, nel caso del peccato originale, il principio libero, causa di esso, non trovasi nel bambino che nasce infetto da quel peccato, ma sta collocato in un'altra persona, cioè in Adamo che liberamente il commise, e perciò solamente in relazione alla volontà di Adamo il peccato originale dicesi colpa. Perciò giustamente fu condannata la proposizione 47 di Bajo, *Peccatum originis vere habet rationem peccati, sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit*, perchè Bajo parlava del peccato in senso di colpa, non nel senso generico della parola che abbiamo di sopra spiegato; e fa ben maraviglia, come avendo io stesso proscritta e condannata questa proposizione nel *Trattato della Coscienza* a facc. 65, 66 (e non 55-56, come per errore di stampa dice il mio correttore (1)), il signor Eusebio tuttavia osi dire *ch'io parlo il linguaggio di quell'eretico* (2)!

---

(1) R. Aff. II, facc. 12. Chi volesse malignare potrebbe credere che, citando erroneamente qui e in altri luoghi il mio libro, volesse il signor Eusebio imbrogliare i lettori, impedendo loro di andare a vedere in fonte le mie parole. Ma non voglio io imitarlo certamente in tali piccolezze, ma sol mostrargli che anch'egli ha bisogno di quella indulgenza che nega a noi con tanta fierezza.

(2) Ivi, nella nota. — La proposizione di Bajo è erronea anco sotto un altro aspetto, cioè perchè ella nega che la macchia originale sia peccato in senso stretto, cioè colpa (*vere habet rationem peccati*), prescindendo affatto dalla volontà di Adamo (*sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit*). Ora il voler torre affatto ogni relazione con Adamo, è un rendere inesplicabile l'esistenza del peccato ne' discendenti; e perocchè questo peccato ne' discendenti procede, come da sua causa, dal peccato adamitico, il togliere dall'effetto ogni relazione colla causa, è un rendere l'effetto impossibile, e per conseguente un togliere lo stesso effetto. Ma nulla ha da far ciò colla questione che noi trattiamo. Noi non prescindiamo da qualunque relazione del peccato de' discendenti colla volontà di Adamo, perchè anzi ne riconosciamo da quello la propagazione.

Laonde i teologi più insigni (benchè ignoti, come sembra, al signor Eusebio), conoscendo a pieno la necessità di distinguere nella originale infezione ciò che la costituisce un peccato, da ciò che la costituisce una colpa che è l'imputazione, trattarono di questi due punti in separato, considerando prima la macchia originale nella sua qualità di peccato, e poscia rispetto alla sua imputazione a colpa; e valgami per tutti il celebre Nicolò Lirano, il quale, nel suo Commento sull'epistola di san Paolo ai Romani, enumerando i capi a cui si può ridurre la dottrina cattolica intorno al peccato originale, dice così: *Primum est quid sit originale peccatum. — Secundum est, quomodo peccatum Adae posteris imputatur* (1). E in fatti prima egli parla del peccato d'origine, e poscia dell'imputazione del medesimo a colpa. Ma veniamo a s. Tommaso.

XI. A provare che s. Tommaso insegna che il peccato originale non è colpa se non in relazione al principio libero che lo produsse, cioè ad Adamo, io addussi l'art. 1 della Q. LXXXI della I. II, della *Somma*, nel quale il santo Dottore cerca se il peccato del primo padre si traduca per generazione ne' posteri (*utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros*); e la difficoltà che egli trova da superare a dimostrar che traducesi, consiste tutta nello spiegare come quel *peccato* ne' posteri abbia ragion di *colpa*. Perocchè egli dice: *Dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam ALIQUI DEFECTUS ANIMAE ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur), tamen hoc ipsum quod est ex origine ALIQUEM DEFECTUM habere, videtur excludere RATIONEM CULPAE, de cujus ratione est, quod sit voluntaria* (libera). *Unde etiam posito, quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod INFECTIO ANIMAE prolis non esset in ejus voluntate* (nella sua libera volontà, come spiega altrove (2)), *amitteret RATIONEM CUL-*

---

(1) In cap. V. ad Rom.

(2) *Laus et vituperium (seu culpa) consequuntur ACTUM VOLUNTARIUM SECUNDUM PERFECTAM VOLUNTARII RATIONEM*, dichiara nella I. II, Q. VI, 11, ad 3. La perfetta ragione del volontario è allorquando il volontario è libero. S. Tommaso adunque riconosce un volontario diverso da

PAE OBLIGANTIS AD POENAM: quia, ut Philosophus dicit in III.° Eth., nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur. Il che viene a dire: « a spiegare come per la generazione trapassino i difetti corporali ed anche L'INFEZIONE DELL'ANIMA, non è gran fatto difficile; ma il difficile sta a spiegare come questa INFEZIONE DELL'ANIMA possa imputarsi a COLPA OBBLIGANTE A PENA nel generato ». Ecco la difficoltà. Non è qui la distinzione fra il peccato (in un senso generico) e la colpa? fra ciò che s'imputa, e l'imputazione stessa? Che cosa è che s'imputa a colpa nel generato? Il peccato, che *EI INEST PROPRIUM*, come dice il Concilio di Trento; l'*INFECTIO ANIMAE* (1), come dice s. Tommaso. Dunque l'*infectio animae*, il peccato, è cosa che sta inerente all'anima del bambino, è una cosa *propria* del bambino che nasce, non è il peccato di Adamo inerente ad Adamo. Ma questo peccato, questa infezione dell'anima del bambino, non ha il principio libero che lo produsse nel bambino, ma fuori del bambino, in un'altra persona, cioè in Adamo primo padre. Dunque il peccato proprio del bambino e inerente al bambino, considerato in relazione col principio libero di Adamo suo padre, riceve il nome di colpa, cioè viene imputato ad Adamo, peccatore attuale e libero, e viene castigato Adamo; ma essendo Adamo capo e padre della umana stirpe, il castigo di Adamo ridonda in questa, e si dice anche questa colpevole insieme con lui, perchè unita e formante una cosa stessa con lui suo primo padre. Laonde s. Tommaso usa due similitudini a spiegare non il peccato, come peccato in senso generico, ma l'IMPUTAZIONE del peccato (che è il medesimo che la COLPA): l'una tolta dalle leggi civili, che considerano gli uomini di una co-

---

quello che produce l'imputabilità, la colpa; un volontario cioè non libero. — Tutte queste cose io le ho spiegate a lungo in varj luoghi delle mie opere, e specialmente nel Trattato che precede immediatamente quello della Coscienza, che ha per titolo *Antropologia*, a cui rimetto il lettore (L. IV, c. XI). Di tutto ciò Eusebio Cristiano mostrasi perfettamente ignaro: è mala fede o ignoranza? — Levi la maschera, e mostri a tutti chiaro che non è la sua, mala fede; ed io goderò a favor suo.

(1) Si noti esser dottrina di s. Tommaso che *quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae* (S. I. II, LXXXVIII, 1) cioè a dire: ha la ragion di peccato imputabile a colpa.

munità come un corpo solo: *Omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus; et tota communitas quasi unus homo:* l'altra tolta dalle membra del corpo umano, che formano una cosa sola colla libera volontà dell'uomo che le muove, onde dice: *Homicidium quod manus committit, non* IMPUTARETUR (parlasi dunque di ciò che forma la colpa, l'imputazione) *manui ad peccatum* (1), *si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore: sed* IMPUTATUR EI *inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis* (2). Questa è certo l'unica maniera, per quanto a me pare, di spiegare come possa imputarsi a colpa il disordine di cui nasce infetto il bambino. Il disordine adunque costituente il peccato (3) essendo inerente al

---

(1) Qui peccato è preso in senso stretto, per colpa: il contesto lo spiega. Inutilmente adunque per la sua causa, e fuor di proposito il signor Eusebio dice: « In questo medesimo articolo lo stesso santo Dottore chiama colpa indif« ferentemente e peccato la macchia di che nascono infetti i pargoli» (facc. 11). Nessuno ha mai negato che la macchia originale non si possa chiamare indifferentemente e peccato e colpa; sì perchè la parola peccato usasi comunemente in senso stretto per significar colpa (peccato colpevole), come abbiamo detto e come facciam noi pure; e sì perchè quella macchia unisce in sè i due concetti, di *peccato* in sè stessa, e di *colpa* relativamente al principio libero che in origine ne fu causa. Che anzi il testo da lui addotto a provare questa comunanza nell'uso delle parole colpa e peccato, che da noi non si nega farsi assai volte, sembrerebbe poter provare il contrario, essendo il seguente: *Secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum* PECCATUM *primi hominis originaliter transit in posteros:* il che potrebbe spiegarsi: passa ai posteri l'*infezione dell'anima*, che ha ragion di *peccato*. *Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum tanquam ab aliqua infectione* CULPAE *abluendi:* il che potrebbe spiegarsi: si recano i bambini al battesimo per lavarli da una cotale infezione di *colpa* che loro risulta dalla relazione col loro primo padre Adamo ond'ebbero la natura peccatrice. E nello stesso modo è pur verissimo che *quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam habet rationem culpae* (I. II, LXXXIII, 1), perchè a colpa s'imputa nel modo detto.

(2) I. II, Q. LXXXI, 1.

(3) Noi spiegheremo più sotto come il lavacro del santo battesimo tolga via anche il *peccato*, non solo la *colpa*. Il signor Eusebio ci fa dire il contrario, al suo solito; ma se ella è questa ignoranza da parte sua, s'istruirà con

bambino, passar deve per generazione, al modo d'una fisica imperfezione; la *colpa* poi, che consiste in una *relazione* all'autore libero del peccato, passa colla natura umana; perocchè quanti individui nascono di questa natura, si dà luogo ad altrettante relazioni col primo padre peccatore, e però ad altrettante imputazioni, ad altrettante colpe: allo stesso modo, per continuarmi colle similitudini di s. Tommaso, che se ad un uomo condannato ad esser tanagliato nascessero di mano in mano delle nuove membra, il martirio si estenderebbe a queste, e queste sarebbero straziate siccome ree non pel delitto proprio, ma per quello del loro capo. Laonde non si potrebbero trovar parole a significare più acconciamente la trasfusione del peccato originale, di quelle di s. Paolo citate dal sacrosanto Concilio di Trento (1), *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt;* le quali parole, inerendo alla dottrina sopra esposta dell'Angelico, potrebbero tradursi: « per « un solo uomo entrò nel mondo il peccato, e per il peccato » (venendo *imputato* al padre comune, e perciò a tutta la natura umana) « anche la morte » (pena conseguente dell'imputazione o sia della colpa): « così in tutti gli uomini passò la morte da « colui nel quale tutti peccarono »: perchè imputandosi il peccato a colpa di lui solo, ed a lui solo dandosi la pena, essendo egli capo del corpo dell'umanità, veniva quella colpa e quella pena di necessità a ridondare in tutti (2).

---

quel che diremo, e riconoscerà in pubblico il suo errore; se poi è mala fede od altra passione, che non vo' io supporre, ammutolirà come il servo del Vangelo, *obmutuit*.

(1) Sess. V, *Decretum de peccato originali.*

(2) E tuttavia il nostro signor Eusebio, dopo aver recato le sopraccennate parole di s. Paolo, ha il coraggio d'aggiungere: « e si rilevi quanto si di« lunghi dal parlar medesimo della Chiesa chi col Rosmini, anche per « semplice ipotesi, presuppone poter esser nell'uomo la nozione di peccato « prescindendo dalla libera volontà di Adamo caduto! » quasi che io non deduca tanto il peccato originale quanto la colpa dalla volontà e dal peccato d'Adamo! e quasi che io, seguendo s. Tommaso, non dica che *INORDINATIO quae est in isto homine ex Adam generato* (ecco il peccato in genere) *non est voluntaria* (libera) *voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis* (onde divien peccato colpevole, colpa) *qui movet MOTIONE GENERATIONIS omnes qui ex ejus origine derivantur!*

Da tutto ciò il lettor giudichi se a ragione o a torto il nostro Eusebio decida che nell'articolo sopraccitato dell'Angelico « non è vestigio della distinzione appostagli »! (1).

Giudichi ancora se non si verifichi, secondo la dottrina della cattolica Chiesa, che nel bambino non rigenerato « si trova veramente uno stato di peccato non imputabile a colpa di lui stesso, ma sì del primo padre Adamo », che era la questione da me proposta.

XII. Ma il signor Eusebio muove ogni pietra, e non la perdona a bugie per levare dal mondo quella distinzione antica e fermissima fra la nozion di *peccato* e quella di *colpa*, che sì gli cuoce; perocchè essa sola il suo erroneo sistema distrugge, come accennammo, intorno all' originale peccato. Conciossiachè, per dirlo qui in prevenzione, a niente meno egli mira che a negare alla macchia originale la nozion di *peccato*, lasciandole solo quella di *colpa*, sperandosi di coprire poi facilmente il suo madornale errore, col dire che colpa e peccato è del tutto una cosa medesima; quasichè la colpabilità esister potesse senza che esistesse il peccato di cui l'uomo s'incolpa. E di fatti egli stesso in appresso, con un secondo errore più grave del primo, riduce a nulla la colpa stessa originale altresì; e così il dogma dell' originale infezione è del tutto annullato, tanto nella sua qualità di *peccato*, quanto nella sua qualità di *colpa*, dal zelante nostro controvertista.

Ma prima di venire esponendo le falsità che egli dice, ovvero le illusioni che egli prende intorno a ciò, gioverà che togliamo a considerare la cosa più dall'alto, mostrando in generale che dee distinguersi il bene ed il male morale, dall'imputazione di quello a lode e merito, e di questo a colpa e demerito.

---

(1) Nella risposta alla seconda difficoltà del citato articolo l'Angelico ripete e conferma questa distinzione, dicendo: *Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et SIMUL CUM NATURA, NATURAE INFECTIO* (ecco ciò che è inerente al bambino e che ha ragion di peccato): *EX HOC enim* (ecco il passaggio alla colpa, all'imputazione) *fit iste qui nascitur consors CULPAE primi parentis* (sicchè il fondamento della *colpa* è il *peccato*: vi dee essere il peccato nel bambino acciocchè questo possa riferirsi al principio libero in Adamo, e così divenir colpa), *quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem*.

Ella è cosa indubitata e decisa dalla Chiesa, che a poter meritare o demeritare si richiede la libertà: *Ad merendum vel demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*; è la terza proposizione condannata di Giansenio (1). Ma un'altra questione si è, se, oltre il merito ed il demerito, ci abbia un'altra forma morale, cioè una forma di santità, o pure una forma contraria, aderente alla persona, distinta, e talor anco indipendente dal merito di questa: se ci abbia quindi una forma di santità che consista, poniamo, nella unione dell'uomo con Dio senza che attualmente l'uomo sia libero; ovvero una forma di ingiustizia che consista, poniamo, in un'avversione dell'uomo da Dio senza che, di nuovo, attualmente l'uomo sia libero.

Ora, che si dia questa forma di santità e del suo contrario, egli è indubitato nella dottrina cristiana cattolica; e tale verità niente affatto pregiudica all'altra verità, che merito o demerito non si dà senza libero arbitrio: perchè una verità non

---

(1) La condanna di questa proposizione fu da me addotta per argomento a provare la necessità del libero arbitrio per meritare, nella *Filosofia della morale* vol. II, facc 546: ne ho dimostrato l'erroneità in moltissimi luoghi delle mie opere. Tuttavia Eusebio, che si dee credere non aver letto che poche pagine di mio, sfacciatamente m'accusa di consentirvi, e senza punto intendermi, mi rinfaccia d'aver detto che « quando l'uomo si procaccia la coscienza « morale, le sue operazioni acquistano un merito o un demerito maggiore ». E ne induce, « Dunque, secondo Rosmini, le operazioni nell'uomo hanno merito « e demerito anche senza coscienza E LIBERTA' » (facc. 46). Egli ci attacca del suo quell'ultima parola, E LIBERTA', affermando con arditissima *menzogna* o goffissimo errore (debbo dirlo, e men duole), che io abbia detto che le operazioni dell'uomo possano esser meritorie SENZA LIBERTA'. Io lo sfido qui pubblicamente ad indicare un solo luogo delle mie opere, dove egli abbia trovato detto da me un tale sproposito: ma chi sfido io? ahi una maschera! ebbene, ch'egli arrossisca della sua impostura sotto la sua stessa maschera, ovvero, se non è impostura la sua, tragga giù dal volto la maschera del finto nome, ed a viso aperto dica: mi son ingannato. Così proverà che l'errore fu in lui senza colpa. Quanto poi al poter l'uomo aver merito o demerito senza coscienza, non mai senza libertà, questa è una questione difficile e sottile; ma volendo andar per le brevi, mi dica egli: ha proprio coscienza di tutti i suoi meriti e di tutti i suoi demeriti? e quando opera, ha proprio il signor Eusebio coscienza di tutte le segrete molle del suo cuore, che lo fanno operare? Se mi dice di no, mi dà ragione; se mi dice di sì, si sporrà alle risa di quanti udiranno la sua risposta.

distrugge mai l'altra. Che poi sia ciò indubitato, il dimostrano ad evidenza le segnenti ragioni.

A Dio non può mancare la maniera di comunicare sè stesso, la sua grazia, la giustizia, la carità e tutti gli abiti delle virtù teologiche all'anime intelligenti da lui create, benchè queste non siano ancor pervenute all'uso del libero arbitrio; e così di fatto accade ne' sacramenti conferiti ai bambini o agli adulti fuori di senno, i quali non porgono alcun obice alla grazia, appunto perchè sono incapaci di libera elezione, e perciò non possono porlo. *Si quis dixerit*, così il Concilio di Trento, *sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit* (1). E si noti, che la grazia che conferiscono i sacramenti non è la semplice remission de' peccati, ma è di più una santità e carità inerente all'anima, come lo stesso sacrosanto Concilio dichiara: *Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel* SOLA PECCATORUM REMISSIONE, *exclusa gratia et* CHARITATE QUAE IN CORDIBUS EORUM PER SPIRITUM SANCTUM DIFFUNDATUR ATQUE ILLIS INHAEREAT; *aut etiam gratiam qua justificamur esse tantum favorem Dei; anathema sit* (2). Dunque vi sono dei beni morali, com'è la giustizia, la carità e l'altre virtù inerenti all'anime intellettive, diffuse nel *cuore* dell'uomo dallo Spirito santo; il qual cuore non è già il cuore carneo e materiale, ma il principio volitivo dello spirito; e que' beni morali stanno nell'anima senza bisogno alcuno dell'uso del libero arbitrio, e perciò senza merito della persona in cui essi si trovano; ma bensì provenienti dal merito, e dal principio del merito, esistente in un'altra persona, cioè nella persona di GESU' Cristo, redentore e salvator nostro. E dico, che la carità, che il Concilio di Trento dice, con s. Paolo, diffusa ne' cuori dallo Spirito santo tanto negli adulti quanto ne' bambini che si giustificano da' sacramenti, informa il principio volitivo in quanto questo appartiene all'essenza dell'anima umana, perocchè, come accon-

(1) Sess. VII, can. VI.

(2) Sess. VI, can. XI.

ciamente dice s. Tommaso, *charitas secundum quod est virtus non est in concupiscibili, sed in* VOLUNTATE (1). Ma di questa volontà, che in quant'è radicata nell'essenza dell'uomo viene santificata dalla grazia di Gesu' Cristo, parleremo in appresso.

XIII. Debbo fare qui una digressione, per difendermi da una inconcepibile accusa che il signor Eusebio mi dà relativamente a questa dottrina della giustificazione e della grazia che l'uomo riceve da' sacramenti *ex opere operato* e non *ex opere operantis*. Volendo io dire che l'uomo giustificato e santificato da questa grazia ha in sè un potere, col quale già può vincere tutti i suoi nemici spirituali, se vuole, e conseguire la salute, così mi espressi:

« Se dunque la giustificazione che Dio opera nell' uomo « mediante il battesimo, si fa nell' intima essenza dell'anima, « che vien riabbellita di grazia, e creato in essa un istinto « soprannaturale, una virtù di volere le cose divine; la COOPE-« RAZIONE DA PARTE NOSTRA a una sì fatta giustificazione in « questa vita si fa nella parte superiore della volontà in noi « rinnovata, sebbene la concupiscenza seguiti il suo costume « di ripugnare, e di ricalcitrare alla legge divina (2). Ma en-« trata nell'essenza dell'anima la grazia, e aggiuntavi la COOPE-« RAZIONE DEL SEMPLICE NOSTRO VOLERE, la salute umana è si-« curata, dicendo s. Paolo: « Se Dio sta per noi, chi contro « di noi? — Chi porterà accusa contro gli eletti di Dio? Dio « è quegli che giustifica » : e per mostrare la saldezzza di « questa giustificazione, ed anche l'immobilità di questo vo-« lere superiore, soggiunge: « Imperocchè io son certo, che « non la morte, nè la vita potrà separarmi dalla carità di « Dio, che è in Cristo Gesu' Signor nostro » (3). E dopo queste parole tiro immediatamente la conseguenza, che è il *principio superiore* dell'uomo « il germe della salute di tutto l'uomo », conchiudendo con queste parole di s. Paolo: « Laonde, o fra-

---

(1) *S.* I, LX, III, ad 3.

(2) La mala fede, o la corta veduta, o la precipitazione persuase il nostro Eusebio ad ommettere di riferire le parole fin qui riportate, che spiegano le seguenti, e a riferire solo le seguenti, che, divise dal contesto, non lasciano ben vedere a che cosa si riferiscano.

(3) *Trattato della Coscienza*, facc. 61, 62.

« telli, noi non siamo debitori alla carne, da dover vivere se-
« condo la carne. Che anzi SE VIVRETE SECONDO LA CARNE, MOR-
« RETE: ma se collo spirito mortificherete le opere della carne,
« vivrete » (1).

Or chi mai potrebbe indovinare la terribile accusa che mi dà il nostro signor Eusebio? Uditela attentamente, o cortesi lettori.

« Si legga il canone 16 della sess. VI del Concilio Tri-
« dentino, così egli, che dice anatema a chi, senza speciale ri-
« velazione divina, afferma di avere il dono della perseveranza
« per certa ed infallibile sicurezza » (2). C'è egli nulla di questo nelle mie parole? non intimo io a tutti i battezzati, con san Paolo: « che anzi se vivrete secondo la carne, morrete? » e pure prosegue la testa calda del nostro correttore (mi perdoni):
« Quanto par si avvicini a tal condanna colla sua affermazione
« il nostro scrittore! Che differenza sostanziale si trova tra la
« proposizione del Rosmini, e la proposizione 30 dell'eretico
« Pascasio Quesnello, che affermava: *Omnes quos Deus vult sal-*
« *vari per Christum, salvantur infallibiliter* » (3)? Che differenza sostanziale? quella sola che è espressa nella condizionale da me soggiunta colle parole di s. Paolo, *SI SPIRITU FACTA CARNIS MORTIFICAVERITIS:* vi par poco? « Quesnello, continua
« ancora Eusebio, chiamava la salvezza *infallibile:* Rosmini la
« dice *sicura, salda* ed *immobile*. Chi parla peggio? » — Parla peggio di tutti il signor Eusebio, che riscaldasi il cervello fino a non vedere, che io dico *sicurata* la salvezza da parte di Dio che ce n'ha somministrata la grazia, non da parte nostra che la possiam sempre perdere; che intendo di esaltare la divina bontà con quelle parole, come intendeva di esaltarla s. Paolo in que' testi che arreco, non di dissimulare la nostra debolezza; che chiamo immobile il volere dell'uomo santo contro i suoi nemici spirituali, se loro lo oppone, non se manca nella lotta egli medesimo (4). È egli possibile che in un libro dove si ra-

---

(1) Tutte queste parole le ommette nel suo libercolo il signor Eusebio; e pure basterebbero sole ad acquietare l' inconsiderato suo zelo.

(2) R. Aff VI, facc. 27.

(3) Ivi.

(4) In molti altri luoghi delle mie opere, io ho arrecato e spiegato il testo di s. Paolo (Rom. VIII, 38, 39), ed ho osservato che l'Apostolo si tien

giona da capo a piedi di peccati mortali e s'insegna a distinguerli e ad evitarli (tale essendo lo scopo e la materia del *Trattato della Coscienza*), venga fuori uno a dirvi che vi s'insegna che l'uomo non può perder la grazia giustificante nè pur se vuole?! Dio mio! a quale accecamento conducono le passioni!

XIV. Nè meno inconcepibile, e dello stesso calibro si è l'accusa che mi dà poscia. Descrivendo io la giustificazione quale si fa pel battesimo ne' bambini e negli adulti che non hanno l'uso della libertà e della ragione, dopo aver descritto lo stato dell'uomo innanzi al battesimo dalla colpa originale aggravato e schiavo del demonio, mi continuo dicendo: « Ma sia « introdotto un altro principio nell'uomo, non per opera di « libera volontà, ma di nuovo per necessità; venga cioè in« fusa la grazia. La dannazione è tolta incontanente; l'uomo « è salvato » (1). Or qui Eusebio, prendendo malamente i piedi per lo capo, e intendendo ch'io parli degli adulti, i quali, avendo l'uso del loro libero arbitrio, possono certamente mettere obice alla grazia del battesimo, benchè non al seme di essa, che, colla loro conversione, levato l'obice, poi ripullula; m'applica niente meno che la seconda proposizione dannata di Giansenio, *Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur*, aggiungendo queste petulanti parole: « Rosmini dice,

---

sicuro dagli altri nemici, ma non dice d'esser sicuro da sè medesimo. (Ved. vol. XXIX della collezione delle mie opere, f. 344 e segg.). Il nostro Eusebio prende qui egli ad illustrarlo cattedraticamente fin con greca erudizione, sentenziando assai franco, al suo solito, e non senza qualche irriverenza al decreto del sacrosanto Concilio di Trento sulla volgata, così: « Questa epi« stola ai Romani — va intesa e spiegata secondo il testo greco » (f. 26). Ma come può dir questo con tuono tanto assoluto ed esclusivo, quando all'incontro il Tridentino *Statuit et declarat ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus, pro authentica habeatur: et* UT NEMO (e però nè pure un Eusebio) *ILLAM REJICERE QUOVIS PRAETEXTU AUDEAT VEL PRAESUMAT* (Sess. IV). — Intende egli che io sarei un indiscreto se volessi qui subito dichiararlo, per quelle sue parole un po' inconsiderate, per traviato ed iscomunicato! — Perciò appunto nol faccio; ma bramo, per suo ben, che ci pensi.

(1) *Trattato della Coscienza*, facc. 72.

« che la grazia di Dio s'infonde nell'uomo, senza che vi abbia « parte il libero arbitrio, per necessità, precisamente *per ne-* « *cessità*. Dunque (ecco il logico!), secondo la sua dottrina, alla « grazia di Dio non si può resistere. Dal che si fa manifesto « quanto egli da una banda sia in contraddizione colle sen- « tenze inappellabili della Chiesa, e dall'altra sia in lega con « quel condannato scrittore » !! (1). Che pietà! Rosmini dice che la grazia pel battesimo s'infonde per necessità in quelli che, non avendo l'uso del loro arbitrio, non vi possono mettere obice; Rosmini scrive come segue: (leggete pover'uomo, se la vista vi basta!) « Quantunque la grazia del Redentore sia ef- « ficace a muover ella sola la volontà di chi non le si op- « pone, non viene per questo, che il più delle volte l'uomo « non le possa resistere: perocchè sono due cose diverse, il « dire che una causa sia sufficiente a produrre un effetto, e « il dire che quella causa non possa essere impedita da un'al- « tra nella produzione di quell'effetto a cui produrre ella per « sè è sufficiente » (2). Io domando: tutte le forze della natura, non operano esse per *necessità?* Se un corpo cade, non cade per necessità? se una pianta cresce, non cresce per necessità? Ne vien forse di qui la logica conseguenza, che dunque quegli effetti non si possano impedire? La grazia ne' Sacramenti può dirsi benissimo che di *natura sua* operi per *necessità* anche negli adulti (3), senza che punto ne venga la conseguenza che dunque la libertà degli adulti non ne possa impedire l'effetto (4).

---

(1) R. Aff. IX, f. 38.

(2) Vol. I della *Filosofia della morale*, f. 370, e segg. Vedi tutto il luogo e la nota appresso, nella quale spiego l'*auxilium quo* di sant'Agostino, in modo da torre ogni appiglio ai giansenisti. Il povero Eusebio non dee aver letto nulla più là delle poche linee che hanno colpita la sua fervida immaginazione.

(3) È cosa decisa dai canoni 7 ed 8 *De Sacramentis in gen.* della Sess. VII del Concilio di Trento: il primo de' quali dice così: *Si quis dixerit non dari gratiam per hujusmodi sacramenta SEMPER ET OMNIBUS, QUANTUM EST EX PARTE DEI, etiam si rite ea suscipiant, sed aliquando, et aliquibus; anathema sit.*

(4) Ecco un altro saggio dell'ardita e falsa maniera di parlare e d'argomentare del nostro Eusebio: « Quando il veleno è manifesto, non ha d'uopo « di molti argomenti per indicarlo. — Siccome aggiunge, che la grazia

Certamente dal dire che una cosa opera per necessità, non conseguita che la libera forza dell'uomo non possa impedire quella operazione di natura sua necessaria. — Ma perchè non fate voi menzione, mi replica, di quanto dice il sacrosanto Concilio di Trento intorno alla cooperazione del libero arbitrio dell'uomo nel *prepararsi* e *disporsi* a ricevere la grazia della giustificazione? — Perchè non faceva a proposito del mio discorso. — Dunque avete negato quanto decise intorno a ciò il sacro Concilio di Trento, e siete incorso ne' suoi anatemi. — Falsissima conseguenza: l'ommettere ciò che non fa al proposito del discorso, non è un negarlo: il discorso era dell'infusione della grazia del santo battesimo principalmente ne' bambini, non anco arrivati all'uso della ragione: voleasi dimostrare che essi sono in uno stato di santità prima ancora di far uso del libero arbitrio: perchè appunto, come dicemmo, avvi una certa forma di santità che aderisce all'anima senza attuale libertà dell'anima stessa, come avvi una forma di peccato e d'iniquità per l'opposto, che aderisce all'anima del bambino senza alcun atto di libertà fatto dal bambino stesso. Anche negli adulti la grazia del santo battesimo opera *ex opere operato*, e perciò in un modo fisico, necessario; ma essa può trovare l'obice della mala volontà, ed esige certamente che l'uomo col suo libero arbitrio vi si disponga specialmente *eidem gratiae libere assentiendo et cooperando*. Io dico ancora di più; stimo cioè opinione conforme alla pietà, alla tradizione ed alla ragione, che come nell'adulto coopera alla grazia la volontà dell'uomo in un modo libero, così nell'infante cooperi la volontà (benchè egli non ne abbia coscienza, giacchè la *coscienza* e la *volontà* son due cose diverse) attratta dalla grazia, come le paglie dall'ambra, spontaneamente e necessariamente verso di lei movendosi. Intanto, se il nostro Eusebio è teologo, non può certamente ignorare, che ciò che io dico della grazia santificante che viene infusa ne' bambini pel santo battesimo, posso dirlo a un di presso anche in ge-

---

« di Dio s'infonde nell'uomo per necessità, egli evidentemente esclude in « tutto questo fatto l'umana libertà » (f. 36). Chi ha fior di senno consideri e giudichi!

nerale di quella grazia che sant'Agostino e gli scrittori ecclesiastici dopo lui chiamarono *operante*; non può ignorare, che questa grazia operante viene definita *INDELIBERATUS MOTUS INTELLECTUS ET VOLUNTATIS coelitus immissus, per quem Deus incipit bonum opus in nobis* (1); e che di essa dice sant'Agostino: *Ut ergo velimus, SINE NOBIS operatur* (2); e che quel *sine nobis* egregiamente viene spiegato dal Tournely, dicendo: *Non quidem sine nobis physice ac vitaliter agentibus, sed sine nobis libere consentientibus* (3). E s. Tommaso: *In illo — effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo tribuitur* (4). Nella grazia operante adunque la volontà si lascia movere; ella non opera *con libertà*, ma *con ispontaneità*; e questa dottrina sta benissimo insieme con tutto ciò che decide ed esprime con divina sapienza il sacrosanto Concilio di Trento sulla parte che negli adulti ha il libero arbitrio eccitato dalla grazia a PREPARARE e DISPORRE l'uomo alla giustificazione. Dico a preparare e disporre l'uomo alla giustificazione, non a produrre la stessa giustificazione. Di questa noi parlavamo, e dovevamo parlare; e il nostro censore riottosamente ci rampogna come avessimo quello negato. Intanto, per ritornare a noi, e parlare della stessa grazia della giustificazione dell'empio, e non delle disposizioni che la precedono, giovi qui il ripetere, a gloria del Signor nostro, ch'ella è un dono del tutto gratuito, e non dalla libertà nostra nè da' meriti nostri derivante, ma unicamente dalla ineffabile bontà di Dio e da' meriti del Signore e redentor nostro GESU' Cristo: *GRATIS autem justificari ideo dicamur*, per usare le parole dello stesso sacrosanto Concilio di Trento, *quia nihil eorum QUÆ JUSTIFICATIONEM PRÆCEDUNT, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam PROMERETUR: si enim gratia est, jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apostolus inquit, GRATIA JAM NON EST GRATIA* (5). Dunque la giustificazione non è l'opera della nostra libertà, non l'effetto del merito nostro: oltre al *merito* adunque che viene dalla libertà, avvi un'altra forma di bontà morale o sia di santità aderente alle anime nostre.

---

(1) Veggasi il Tournely, *De Gratia Christi*, Q. VI, art. II.
(2) *De Gratia et L. A*, c. XVII.
(3) *De Gratia Christi*, L. VI, art. II.
(4) *S.* I. II, CXI, II.
(5) Sess. VI, *De justif.*, cap. VIII.

XV. Io voglio ben credere che Eusebio Cristiano, se ama essere quel che indica il nome, creda quanto cred'io intorno alla beata Vergine MARIA, cioè che fino dal primo istante della immacolata sua concezione ella sia stata empita di grazia e conseguentemente di giustizia e di santità. Ora quella giustizia e quella santità, che a lei aderendo facevala giusta e santa, non era certo, in quel primo istante, suo merito, nè opera della sua libera volontà; e quantunque, tostochè giunse quella benedetta in fra le donne all'uso del suo libero arbitrio (il qual tempo forse le fu per dono superno anticipato), abbia sicuramente risposto con esso alla pienezza della sua grazia; tuttavia dinanzi era pur santa per la santità infusa, e per la nulla resistenza della volontà sua a Dio, e per una spontanea docilissima condiscendenza, io aggiungo, all'ospite, al secretissimo sposo dell'anima sua. Di più ancora potrei dire dell'umanità sacratissima di Cristo, *quem Pater sanctificavit et misit in mundum* (1); lo stesso potrei ben anco dire del primo Adamo CREATO in grazia, e però dalla santità prevenuto. Conchiudiamo adunque che quanto volevamo provare è provato, cioè che « oltre il merito dipendente dalla libertà, vi ha un'altra forma di santità inerente alla persona, non proveniente dalla libertà della persona, e talor anco da questa indipendente » (1).

---

(1) Jo. X, 36.

(1) Alla prosontuosa celerità di pronunciare del signor Eusebio, io vo debitore di molt'altre calunniose imputazioni relativamente alla dottrina della libertà. Nella nota ch'egli pone a facc. 15 s'affaccenda ad esporre la comune distinzione fra gli *actus humani* e gli *actus hominis* ed altrettali, conchiudendo che « il signor Rosmini nel suo trattato parla quasi « sempre senza distinzioni, e confonde spesso una cosa coll'altra, — gli atti « dell'uomo cogli atti umani, ecc. » Quelli che hanno letto tutte le cose mie potranno dire s'io parlo senza distinzioni: conviensi poi avvertire il signor Eusebio, che al *Trattato della Coscienza* io ho mandato avanti un trattato degli atti umani, intitolato *Antropologia*, dove egli potea rinvenire, se avesse saputo che esistesse, tutte le distinzioni ch'egli accenna, ed altre molte che io credetti necessario di far andar avanti al *Trattato della Coscienza*, e che in questo suppongo già conosciute. Fra le distinzioni esposte nell'*Antropologia* v'hanno altresì quelle che riguardano la libertà, e i diversi significati in cui i sacri scrittori e i teologi presero questa parola, dimostrando come i giansenisti abusarono di alcuni passi di sant'Agostino per non avere distinto bene que' varj sensi, ne' quali egli adoperò le parole di libertà o di libero

XVI. Confirmar si potrebbe lo stesso vero collo stato de'

arbitrio che vanno spiegate dal contesto (*Antrop.* facc. 359—378). Fra questi varj sensi della parola libertà io ho notati que' due che distinguono i teologi colle maniere di *libertas a coactione, e libertas a necessitate*, e nel *Trattato della Coscienza* ho detto che l'esser la volontà libera da ogni coazione o violenza è una proprietà sua essenziale: laonde « IN QUESTO SENSO « la volontà è sempre libera essenzialmente » (*Trattato della Coscienza*, f. 50, 51, nota): ma non è all'incontro una proprietà sua essenziale l'esser ella libera da ogni necessità, soggiungendo però che « tuttavia nell'uomo « non manca mai la libertà *potenziale*, che si può dir anco *condizionale*, « cioè la volontà che può operare liberamente, date certe condizioni » (*Trattato della Coscienza*, facc. 53, nota); il che insegna espressamente s. Tommaso, *S.* I, LXXXIII, II, ad I, dove prova che il libero arbitrio è *potenza* e non *atto; alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.* Ora chi crederebbe, che una dottrina sì piana e comune avesse dovuto rannuvolare a tal segno il sereno della mente di Eusebio Cristiano, da sconciamente scriver così: « Intanto non devi lasciarti « sfuggire LE PERVERSE e INGANNEVOLI parole (grazie della gentilezza!): Che « la volontà quando non è violentata è sempre libera essenzialmente » (sopprime qui il religioso nostro Cristiano, come ognun vede, le parole importanti, *in questo senso*, che dichiarano tutto l'equivoco ch'egli v'introduce!); « Che nell'uomo non manca mai la libertà potenziale o condizionale con « che può operare liberamente, poste alcune condizioni » (R. f. 25). Or perchè mai queste parole, spiegate dal contesto, sono niente meno che *perverse* ed *ingannevoli?* S'ascolti l'uom caldo: « Dissi parole perverse, perchè « è condannata dalla Chiesa la proposizione 39 di Bajo, che diceva: « Ciò « che volontariamente si fa, eziandiochè si faccia necessariamente, pur fassi « liberamente, *Quod voluntarie fit, etiam si necessario fiat, libere tamen fit.* « Come pure è dannata la 66, in cui egli medesimo sosteneva, Che la sola « violenza ripugna alla naturale libertà dell'uomo: *Sola violentia repugnat « libertati hominis naturali.* — Aggiunsi, *parole ingannevoli*, perchè confon« dono il poter esser libero, coll'esser libero in fatto ». (R. Aff. VI, 25).

Conviene aver perduto il senso comune per non intendere che « una libertà potenziale o condizionale, una volontà che può operare liberamente date certe condizioni », equivale ad un *poter esser libero*, che niuno confonderà mai coll'*esser libero* in atto: il chiamare adunque tali parole *ingannevoli* è un oltraggio da uom scimunito.

Il dire che « ciò che si fa volontariamente, quantunque si faccia per necessità, si fa liberamente », è proposizione erronea, perchè si dice « liberamente » senza aggiungere di qual libertà si parli. Ma tutti i teologi che parlano di una *libertas a necessitate*, e che usano la frase di « un operare libero dalla necessità », non incorrono nella proposizione condannata, perchè spiegano di qual libertà parlino. Chiamar adunque *perverse* le parole di chi vi dice che la volontà è essenzialmente libera di quella libertà che esclude la violenza, come di nuovo insegna s. Tommaso (*S.* I, VI, IV), è del pari un oltraggio da uom scimunito. Se il signor Eusebio è di buona fede, come

anima intellettiva, quando il principio libero a cui s'imputa può essere stato in essa solo in un tempo precedente, ovvero esser fuori di essa, trovarsi in un'altra persona; come del pari la forma del peccato non può che aderire all'anima che n'è il soggetto, quando il principio dell'imputazione a colpa può o essere stato solo in essa ad un tempo anteriore, ovvero trovarsi in altra persona. Dobbiamo ora noi, chiarite tutte queste cose, richiamare il ragionamento al peccato originale, e rispondere all'altre difficoltà e male intelligenze del signor Eusebio in una dottrina così importante.

Che cosa è la giustizia? che cosa è la santità aderente all'anima?

XVII. Se si parla di una giustizia naturale, questa consiste nella rettitudine di tutte le potenze di cui l'uomo è composto, di maniera che la parte superiore, la volontà, imperi e diriga la parte inferiore, secondo il dettame della ragione; e la parte inferiore, risultante di senso e d'istinto, si lasci dirigere e armoniosamente a quella consenta. Ma questa non è ancora la giustizia soprannaturale, la santità. La giustizia soprannaturale non consiste nella sola rettitudine e armonia di tutte le potenze naturali dell'uomo, ma in una vera influenza e comunicazione di Dio all'uomo, in una parola è una giustizia informata dalla *grazia*, per la quale l'uomo non pur conosce speculativamente Iddio suo principio, ma lo sente, e il conosce ed ama per suo ultimo fine e sommo bene, e può goderne, unendo volontà a volontà, e al piacer di lui con tutto sè stesso tendendo. Laonde il sacrosanto Concilio di Trento insegna, che la causa efficiente della giustificazione si è *misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae*; e che *unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua vidilicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae*; e ancora, che *id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sacratissimae passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis* INHÆRET (1). Che se l'uomo giu-

(1) Sess. VI, cap. VII.

stificato ha l'uso del libero arbitrio, egli accrescer può la sua santificazione stessa colla cooperazione e colle buone opere, e tutta questa parte di santificazione, e queste buone opere che, liberamente cooperando alla grazia, s'accumula, vengono riputate a lode e merito di lui, che è il libero autore delle medesime.

Altro è dunque la *santità*, materia dell'imputazione, altro l'*imputazione* al principio libero che, in qualche modo, è causa di quella. Potrebbe mancar questa ed esservi quella; ma non potrebbe mancar quella ed esservi questa, perocchè non si può dare imputazione, se non si dia prima la materia di essa. Così ne' bambini rigenerati nel fonte battesimale vi ha santità, non vi ha ancora in essi imputazione; ma in nessun uomo adulto può darsi imputazione a merito, se non v'ha in lui la cosa buona che a lui, come ad autore, s'imputi. Passiamo al peccato.

Che cosa è l'ingiustizia, l'iniquità, il peccato?

L'ingiustizia, l'iniquità, il peccato si è la stortura della volontà, il disordine delle potenze dell'uomo, che si può considerare o rispetto a Dio, o rispetto alla disarmonia delle potenze fra loro. Il disordine nelle potenze umane rispetto a Dio, non consiste già in una involontaria ignorazione di Dio (1), il che non sarebbe peccato, ma in un'*avversione* della volontà da quel Dio a cui l'uomo è ordinato.

Il disordine morale rispetto alle potenze avvi ogni qualvolta la volontà dell'uomo, in luogo d'attendere al giusto mostratole dalla ragione, opera l'ingiusto sedotta dal senso e dall'istinto.

XVIII. Altro è dunque il peccato, l'iniquità, materia dell'imputazione, altro l'imputazione stessa di lui al principio libero che n'è l'autore: l'imputazione al principio libero (la colpa) suppone dinanzi a sè il peccato, che è la materia dell'imputazione.

Che cosa adunque si può imputare a colpa? Forse un'azione indifferente? no. Forse una qualità o proprietà dell'anima priva al

(1) *Infidelitas pure negativa in his, in quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.* È la prop. 68 condannata di Bajo. Come può difendersi il signor Eusebio dall'urtare in questa condanna, egli che dichiara vera colpa la semplice privazione ne' bambini neonati della grazia santificante?

tutto di malvagità? nè pure. Egli è necessario che se un'azione, o l'effetto di essa, una qualità, o proprietà, o stato d'un'anima, s'imputa a colpa al suo autore, quell'azione o quell'effetto sia malvagio; altrimenti sarebbe impossibile ed assurda l'imputazione, perocchè mancherebbe la materia di essa. Applichiamo tali principj evidenti al peccato originale ne' bambini non rigenerati dal santo battesimo, il quale s'imputa a colpa del libero suo autore, il capo dell'umana generazione, Adamo. Acciocchè questa imputazione sia possibile, conviene che nel bambino esista la materia dell'imputazione; e questo non può essere che un disordine, un male morale, in una parola, un peccato. Il *peccato* adunque è presupposto dalla *colpa*, giacchè colpa non è che peccato imputato al suo autore, e, come dice s. Tommaso, *peccatum est in plus quam culpa* (1): qualunque cosa sia questo peccato, egli dee essere inerente al bambino e proprio di lui, com'è deciso dalla Chiesa, e come risulta da' paragoni che usa la divina Scrittura a spiegarlo; fra gli altri da quello d'immondezza; onde Giobbe, citato da sant'Agostino e da' Padri comunemente secondo la versione de' LXX, ebbe a dire: *Nemo mundus a sorde, nec infans cujus est unius diei vita super terram* (2). Il che se è deciso, è del pari deciso che « nell'uomo si dà uno stato di peccato non imputabile a colpa di lui stesso », e che agli stessi dogmi della Chiesa si oppone il signor Eusebio contendendolo, com'egli fa, e negandolo.

XIX. Noi ben vedremo più sotto i suoi vani effugj; noi ribatteremo gl'impotenti suoi sforzi, che sembrerebber diretti ad annullare il peccato originale convertendolo in un mero nome, e rendendone così impossibile anche l'imputazione, o sia la colpa; vedremo ancora com'egli si lascia inutilmente scappare tali parole, le quali struggerebbero anche il nome di quella colpa e la pena a lei conseguente; e tutto ciò in atteggiamento di cam-

---

(1) *MERITORIUM namque*, dice il Card. Gaetano, *supponit et praeexigit laudabile: et LAUDABILE, rectum: et RECTUM, BONUM MORALITER.* In S. I. II, XXI, II. La medesima cosa può dirsi del *demerito*, della *colpa*, del *peccato* e del *male morale*, perchè *contrariorum eadem est ratio.*

(2) C. XLIV. – Laonde Tertulliano dice assai acconciamente di ogni anima: *peccatrix autem quia immunda* (L. De anima, c. XL); là dove si dovrebbe dire il contrario di Adamo, il quale fu *immundus quia peccator.*

pion della fede, che combatte a visiera calata, per precauzione, e a dritta e a sinistra mena colpi spietati, che è una maraviglia a vedere.

Ma per non uscire di via, proseguiam ora a dimostrare con nuovi argomenti la proposizione ch'egli impugna come contraria alla sana teologia, la proposizione cioè che « si può dare « nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa di « lui stesso », o anche che, « secondo la dottrina cattolica, può « esser nell'uomo e vi è uno stato difettoso della volontà, che « in sè ha la nozione di peccato e non quella di colpa ».

Fra gli altri esempj di questo stato, io ho recato quello evidentissimo de' dannati, ne' quali la volontà è perversa, ma non può più demeritare perchè priva di libertà; al quale argomento risponde il signor Eusebio unicamente così: « Stimeremmo per« dita di tempo dimostrare ciò che è già troppo manifesto per « le autorità arrecate » (1), e ciò senza avere recata in mezzo nè pure una sola autorità che parlasse dello stato delle anime de' dannati, nè dettane una parola. Non è questa una maniera assai comoda di trarsi d'impaccio?

XX. A confirmare il mio assunto intorno allo stato di peccato in cui sono i dannati, benchè non possano demeritare, addussi ciò che ne dice san Tommaso; ed egli scioglie la difficoltà in asserendo senza esitare e senza provare, che da quel testo «non si rileva affatto la distinzione fra peccato e colpa » (2).

Ma se non la rileva egli, la rileva bensì qualsiasi uomo di buon senso; e gioverà riporre qui sott'occhio più alla distesa quella dottrina dell'Angelico. Questi insegna espressamente che i dannati *habent necessitatem peccandi*, ma che perciò appunto perchè sono necessitati al male, essi sono scusati dalla colpa, perchè *necessitas peccandi — excusat a culpa;* tuttavia essi sono colpevoli in causa dello stato di peccato in cui sono, perocchè il *principio libero* a cui, come a causa, s'imputa la loro volontà ostinata nel male, sebbene non si trovi in essi presente, fu in essi in passato, quando vivevano e peccavano sulla terra, *et sic totum demeritum sequentis culpae videtur ad primam culpam per-*

(1) R. Aff. II, f. 11.
(2) Ivi.

tinere (1). Chi non sente in tutto ciò la differenza chiarissima fra il PECCATO in cui i dannati sono ostinati, e la COLPA, che è l'imputazione di quel loro peccato alla volontà libera che avevano in sulla terra? Tutti lo sentono, fuori d'Eusebio.

V'ha ne' dannati una volontà difettosa, perversa, ostinata nel male, che perciò ha in sè la nozione di peccato. *Sicut in beatis in patria*, dice s. Tommaso, *erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium* (2): dice ancora che *Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, eum odio habent* (3); e che *tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriae invidebunt* (4); che *superbia eorum ascendit semper* (5); che *voluntas malitiae peccati in eis remanet* (6), e che *iniquitatem volunt* (7): in somma la volontà de' dannati è infetta da tutti i peccati. Vi ha dunque uno stato di peccato in essi che non è stato di colpa (se non in causa), perchè privo di attual libertà. Laonde egregiamente s. Tommaso conchiude, che *perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena; ergo perversa voluntas in damnatis NON EST CULPA, per quam demereantur* (8).

Concludiamo: secondo la mente di s. Tommaso e la dottrina della Chiesa vi ha una forma d'iniquità e di peccato diversa da quella della colpa e del demerito, checchè piaccia di dire in contrario al nostro signor Eusebio.

Ma tutto ciò verrà maggiormente confirmato e ribadito dall'esame che ci resta a fare della dottrina di lui intorno al peccato originale: al qual esame a malincuore pongo mano, perchè non gli potrà tornare troppo onorevole: ma n'accusi sè stesso: egli me ne costringe caricandomi d'orrende imputazioni da cui debbo pure giustificarmi; nè il posso fare senza dimostrare lui stesso in errore.

---

(1) Suppl. XCVIII, VI, ad 3.
(2) Ivi, IV.
(3) Ivi, V.
(4) Ivi, V, ad 1.
(5) Ivi, V, *Sed contra.*
(6) Ivi, II.
(7) Ivi, ad 1.
(8) Ivi, VI, *Sed contra.*

QUESTIONE III.

SE SIA VERO CIÒ CHE PRETENDE EUSEBIO, CHE LA NATURA E LA VOLONTA' UMANA DAL PECCATO ORIGINALE NON SIA RIMASTA INFETTA NÈ GUASTA, MA SOLO PRIVATA DE' DONI SOPRANNATURALI.

XXI. Avendo io dunque affermato che s. Tommaso non fa consistere il peccato originale in una mera NEGAZIONE (1), il signor Eusebio acremente m'assale come avessi bestemmiato, pronunciando che « il santo Dottore a malincuore di chi lo nega, ripone pre« cisamente l'essenza del peccato originale in una *privazione*, « COME FANNO TUTTI I CATTOLICI (2). Qual sia la mente di san Tommaso sull'essenza del peccato d'origine lo vedremo tosto: mi valga qui prima osservare

1.° L'ignoranza o malizia del signor Eusebio, nell'aver sostituita la parola *privazione* a quella di *negazione* da me adoperata. — Ciascuno che abbia solo delibata la scolastica teologia sa troppo bene che *negazione* si prende per una semplice mancanza, che dicesi anco *carentia;* là dove riserbasi la parola *privazione* a indicare la mancanza di ciò che dovrebb'essere in un soggetto, e parlandosi di cosa morale, che esser vi dovrebbe secondo la sua propria morale esigenza (3);

---

(1) Ecco le mie parole che mossero nel signor Eusebio quell'atra bile di cui non si vede a primo aspetto il perchè: « L'Aquinate ripone l'essenza « del peccato originale nella avversione da Dio. Ma questo non si dee in« tendere in modo da far consistere il peccato d'origine in una semplice « NEGAZIONE. » Ved. R. f. 18-20, 34, 35.

(2) R. Aff. IV, f. 19.

(3) Si noti bene questa clausola: se manca ad un soggetto ciò che la sua natura morale esige, vi ha privazione morale, male morale. Perciò qualora la natura dell'uomo fosse perfetta, e sol priva di quella grazia che alla sua natura non è dovuta, non potrebbe dirsi ch'essa avesse una privazione morale, un peccato. Di che procede una singolare conseguenza, ed è che il signor Eusebio non può dare una spiegazione ragionevole della sua maniera di pensare intorno all'original peccato, se non precipitando in quel Bajanismo ch'egli a me imputa. In questo sistema la grazia santificante dicevasi dovuta alla natura umana: *Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis:* è la prop. 21 condannata di Bajo; e il medesimo viene a dire la prop. 26. Ora se la grazia santificante fosse

però il male è sempre una *privazione*, e non una mera *negazione*.

2.° Il dire che TUTTI I CATTOLICI mettono il peccato originale in una mera privazione, è un dire che dunque NON SONO CATTOLICI tutti quelli che non mettono l'essenza del peccato originale in una mera privazione. Non è temerità questa? non è intolleranza di tante opinioni teologiche permesse dalla Chiesa? Che diranno tutte l'altre scuole cattoliche che vengono da questo nostro arcifanfano così recisamente scomunicate? (1).

---

dovuta alla natura umana, di guisa che si potesse dire un elemento integrale di essa, e perciò *naturale*, come pretende Bajo; in tal caso s'intenderebbe benissimo come la sola privazione di quella grazia lasciasse questa natura imperfetta moralmente e difettosa, in istato perciò di peccato, il che sostiene il signor Eusebio. Ma avendo la Chiesa deciso che la *grazia* è una esaltazione della natura umana a lei indebita; egli è chiaro, che qualora si supponga che la natura umana sia presentemente spogliata della grazia, ma del resto perfetta, come se Iddio l'avesse creata in istato di natura sana ed intera, non potrebbe mai dirsi ch'ella fosse moralmente difettosa, ch'ella avesse in sè un'affezione peccaminosa. — Risponderà il signor Eusebio con altri, che la grazia è dovuta alla natura *ex ordinatione Dei*, non *ex exigentia naturae*. — Ma l'ordine da Dio stabilito non può obbligare se non quelli a cui fu intimato, e perciò Adamo era certamente obbligato a conservarsi in grazia, perchè conosceva che questo Iddio voleva da lui; ma ciò spiega come Adamo si potesse incolpare della grazia da lui perduta a sè ed alla stirpe, e come la stirpe sua dovesse restarne priva; ma non come la sola privazione della grazia nella stirpe acquistasse la nozione di vero peccato, inerente a ciascun individuo, *unicuique proprium*. Se dunque il signor Eusebio pretendesse che la mera privazione della grazia ne' figliuoli d'Adamo costituisse ella sola senza più uno stato di peccato, egli sarebbe necessitato di cadere in quel condannato sistema che rende necessaria la grazia e dovuta alla natura umana come un suo elemento, acciocchè essa non sia moralmente difettosa. E veramente il peccato originale è morte dell'anima, come lo definisce il Concilio di Trento (*quod mors est animae*). Ora alla natura umana è certamente dovuto di non essere in istato di morte. Se dunque la sola privazione della grazia costituisse un peccato a lei inerente e uno stato di morte, la grazia le sarebbe dovuta.

(1) Il male, come è noto, è sempre una *privazione*. Ma questa dottrina generale intorno alla natura del male non iscioglie la questione intorno all'essenza del peccato originale. Perocchè parlando di questa essenza, trattasi di sapere in che una tale *privazione* consista, se nella semplice mancanza di grazia, o di più in una corruzione, guasto, o stortura, in qualsiasi modo s'appelli, della natura umana.

XXII. Egli vi dice ancora, « per maggior evidenza della cattolica « verità » (così egli, quasi ciò che egli afferma fosse un dogma), che « L'UOMO ORA DELLE NATURALI SUE FORZE E FACOLTA' È PROV- « VEDUTO TANTO PERFETTAMENTE, QUANTO SAREBBE SE FOSSE STATO « CREATO NELLO STATO DI NATURA PURA, NÈ PIU' NÈ MENO » (1). E pure i gentili stessi riconoscevano che l'umana natura è depravata e viziata, e indarno cercavano d'esplicarne l'enigma. Per altro la dottrina del signor Eusebio è coerente in parte coll'altra sua, che « il peccato originale, se si consideri solo nell'uomo che « ne partecipa, e si astragga dalla volontà libera dell'uomo « primo che ne fu l'autore, — non ammette in sè neppure la « nozione di peccato » (2). Ora la ragione, per la quale il peccato de' bambini si dee riferire ad Adamo suo libero autore, è unicamente per ispiegare l'*imputazione* del medesimo; la quale imputazione consiste sempre nella relazione d'un male alla cagione libera che lo produsse: dunque tutto il peccato originale, secondo il signor Eusebio, consiste nella mera imputazione. Egli ammette dunque che ne' bambini vi sia la colpa, negando in fatto il peccato che s'imputa a colpa. Di che il suo caldissimo impegno, come accennammo, di fare che la colpa sia il medesimo che il peccato, o sia che non vi abbia bisogno del peccato acciocchè esista la colpa; che vi sia l'imputazione, in una parola, senza la cosa imputabile.

Ma questa è dottrina assurdissima; è la dottrina del Pighio e del Cattarino, condannata apertamente dal Concilio di Trento. *Falsum est et haereticum*, dice giustamente il Bellarmino (3), *peccatum originis nihil esse aliud, nisi primam Adae transgressionem actualem, et NIHIL ESSE IN PARVULIS, UNICUIQUE PROPRIUM ET INHÆRENS, quod HABEAT VERAM RATIONEM PECCATI. Extat enim apertissima Concilii Tridentini oecumenici definitio.* E reca quattro sentenze del Concilio di Trento in prova di questa sua affermazione.

1.° Il Concilio dichiara, *peccatum originis propagatione, non imitatione transfundi.* — Dunque vi ha qualche cosa di male, di

(1) R. Aff. VIII, f. 34.
(2) R. Aff. II, f. 10.
(3) *De statu peccati*, L. V, c. XVI.

peccato, che si trasfonde per generazione e che è tale in sè, anche astrazion fatta dall'imputazione ad Adamo.

2.° Il Concilio decide pure, *peccatum originis inesse unicuique proprium*. — Dunque se è una cosa propria a ciascun che nasce, non consiste in una mera relazione con Adamo.

3.° Il Concilio insegna, per *baptismi gratiam remitti parvulis id totum quod habet in eis veram ac propriam peccati rationem*. — V'avea dunque negli stessi bambini un vero peccato che si dovea rimettere, e non nel solo Adamo: *Erat igitur aliquid in parvulis*, sono le parole del Bellarmino, *quod veram et propriam peccati rationem habet: QUOD CERTE DE PECCATO ADAMI DICI NON POTEST, CUM ILLUD IN PARVULIS NON INHÆREAT* (1).

4.° Il Concilio insegna espressamente, che quando la Chiesa dice che pel battesimo il peccato originale viene rimesso ne' bambini, non intende dire meramente che *non venga imputato* (a colpa del suo libero autore), ma che *veramente venga tolto*. — Pel battesimo adunque il bambino rigenerato, secondo il Concilio di Trento, ottiene due cose, cioè: 1.° ottiene che il suo peccato non sia più imputato a colpa; così cessa in lui la *colpa*; 2.° ottiene ancora che il peccato stesso sia tolto; così cessa in lui il *peccato*. *At*, dice il Bellarmino, *si peccatum originis nihil esset aliud, nisi peccatum Adae posteris PER IMPUTATIONEM communicatum, certe sequeretur, illud remitti nihil esse aliud, nisi NON AMPLIUS IMPUTARI* (2). In qual maniera può adunque il nostro signor Eusebio, evitare gli anatemi del Concilio di Trento, se persiste a dire, come dice nel libello che scrisse contro di me, che nel bambino niente vi ha di proprio e d'inerente che abbia una vera ragion di peccato, se si astrae dal principio libero di Adamo? Se tutto si riduce ad una relazione colla causa libera, non è egli ridotto il peccato di Adamo alla semplice imputazione o incolpazione esterna?

XXIII. E pure il signor Eusebio non solo si difende alla disperata; ma canta da sè solo il suo trionfo, ed osa parlare di *evidenza*, di *verità cattolica*, di opinione de' *più celebri cattolici dottori*, i quali « affermano decisamente (secondo lui),

---

(1) *De statu peccati*, L. V, c. VXI.
(2) R. Aff. VIII, f. 34.

« tra questi due stati (quello di *natura pura*, e il presente di « *natura scaduta* pel peccato) passare sol quel divario, che la « mente nostra concepisce tra una persona che fu sempre ignuda « ed una persona spogliata », soggiungendo per ispiegazione tutta sua di questa sottil distinzione: « Certo l'*uomo spogliato* non « ha men di quell'altro che *non fu mai vestito: sono* TUTTI E « DUE IGNUDI EGUALMENTE. Così appunto è dei due stati di « che parliamo » (1). Sulla qual dottrina così io argomento: Se si cerca quello che *inest*, ovvero *inhaeret* a quelle due persone che sono ignude egualmente, noi troviamo che loro *inest*, ovvero *inhaeret* all'una tutto ciò che *inest* ovvero *inhaeret* all'altra: « L'uomo ora delle naturali sue forze e facoltà è provveduto « tanto perfettamente, quanto sarebbe se fosse stato creato nello « stato di natura pura, NÈ PIÙ, NÈ MENO » (2). Tuttavia la nudità dell'una di queste due persone s'imputa a colpa, e la nudità dell'altra non s'imputa a colpa. Dunque non è vero, secondo il nostro teologo, che il peccato originale *insit* o *inhæreat;* ma anzi esso nella mera *imputazione* consiste di quella *nudità*, che per sè stessa considerata non è peccato, perchè potrebbe trovarsi egualissima nello stato di pura natura, se in questo stato avesse Iddio creato l'uomo: dunque la sua, è manifestamente la dottrina del Pighio e del Cattarino, condannata, come dicevamo, dalle apertissime decisioni del sacro Concilio di Trento e da tutta l'ecclesiastica tradizione.

XXIV. Se non che, ridotta la macchia originale all'imputazione sola, il che è quanto dire, tolto via il *peccato* e lasciata la *colpa*, nè pur questa, già l'osservammo, può più sussistere: ed anche l'imputazione, la colpa si dee necessariamente negare.

E veramente, perchè mai, dimando io al signor Eusebio, di due persone egualmente ignude, volete voi che all'una sia imputata a colpa la sua nudità, e all'altra no?

Mi rispondete, come pare: perchè l'una fu spogliata da' ladroni delle sue vestimenta, e l'altra che *era sempre ignuda* non ne fu spogliata.

Ma se la persona fu spogliata da' ladroni, si dovrà ben impu-

(1) R. Aff. VIII, f. 34.
(2) Ivi.

tare a colpa de' ladroni il suo spogliamento, ma non a colpa della persona stessa che fu sì maltrattata. Niuno ch'io sappia, ebbe trovato mai un così nuovo canone di giustizia come il vostro, che il pover'uomo che assalito da' ladri in sulla via viene rubato e dispogliato fin delle vesti, sia poi anche accagionato di colpa, sia sottoposto alla pena: tutto accadde certamente a mal suo grado: egli ha più tosto il diritto di richiamarsi, di averne vendetta e risarcimento. In qual maniera adunque la nudità di quel misero può imputarglisi a colpa?

XXV. Non è a quel misero, mi direte voi, che s'imputi a colpa la sua nudità; ma sì bene a chi lo spogliò, che nel caso nostro fu Adamo; ed è per questo che scrivevate che « il pec« cato originale, se si consideri solo nell'uomo che ne parte« cipa, e si astragga dalla volontà libera dell'uomo primo che « ne fu l'autore, — non ammette in sè neppure la nozione « di peccato ».

Ma non vedete, ben mio, che così dicendo, voi distruggete il peccato originale non solo, ma ancor la colpa; perocchè già non trovasi più ne' discendenti d'Adamo la *nozione di peccato*, non avendovi più in essi cosa che sia di sua natura malvagia e imputabile, tale non essendo la semplice involontaria nudità de' doni soprannaturali; e nè pure trovasi la *nozione di colpa*, perchè questa non si può riferir che ad Adamo che lo commise liberamente, ma non ad essi, che ingiustamente ne verrebbero a portare la sola pena? Che resta adunque ne' discendenti d'Adamo di ciò che formar possa un vero peccato e una vera colpa? Io non veggo che loro più rimanga in un tale sistema se non una miseranda e fatale necessità, delle mere *pene* in una parola, le quali non possono mai ricevere, qualora non si voglia parlare al tutto impropriamente, la denominazione di peccato o quella di colpa. Che se impropriamente appunto voleste voi parlare, io vi risponderei che il mutar nome alle cose non muta la sostanza delle cose stesse e delle dottrine alle quali sole dobbiam badare. Se non che nel sistema vostro sì lambiccato, oltre venirsi a distruggere il peccato originale (che ormai non resta che nelle parole), viensi altresì a fare un torto gravissimo a Dio, il qual condannerebbe alle pene del peccato quelli che nè peccato alcuno hanno commesso, nè peccato alcuno

loro aderisce, ma sol dell'altrui nequizia fur vittime, che sola gli spogliò (e questo è già un gran danno per essi) delle preziose vestimenta de' doni soprannaturali; di che incorrereste irreparabilmente nell'anatema pronunciato da' Concilj contro di chi, attribuendo a Dio l'ingiustizia e alle divine Scritture opponendosi, confessasse esser passata ne' posteri d'Adamo la sola *pena*, e non il *peccato* altresì (1). Che se tuttavia insistendo diceste, che Iddio non dà loro solamente la pena temporale ed eterna, ma prima attribuisce ed imputa a colpa lor propria quella nudità de' doni a cui involontariamente furon ridotti, oltrecchè contraddireste già a voi medesimo, maggiormente ancora aggravereste l'ingiustizia in Dio, rendendolo un giudice così ingiusto, che non solo attribuisse a torto la pena non meritata, ma ben anco a torto imputasse loro la colpa, quasi calunniando le sue creature! Possibile che tali bestemmie, le quali pur corrompono i visceri al vostro opuscolo, non v'incutano orrore alcuno? S'udì mai, che Iddio possa incolpare altrui d'una cosa non punto malvagia, anzi indifferente per sè medesima, qual sarebbe pur quella d'una nudità involontaria de' doni soprannaturali? o ch'egli sia giudice così stolto e così crudele, come lo volete far voi, che confonda fin la causa del misero dispogliato, colla causa dell'assassino che lo dispogliò, e metta anche quello al supplizio di questo?

XXVI. Se non che voi medesimo confessate poi ingenuamente, che nè pure ad Adamo si possono più imputare oggimai le conseguenze del suo misfatto, avendolo egli espiato (così voi riflettete da par vostro, acciocchè nulla vi sfugga di quanto vi sembri poter giovare a distruggere l'originale peccato) con lunga esemplar penitenza: « Giacchè del peccato suo ha fatto lunga « penitenza, voi dite, lo ha cento volte pianto e ritrattato, e « quindi col buono esempio di tutta la vita ha compensato lo « scandalo che dapprima avea dato al mondo: di più, morto

(1) *Si quis soli Adae praevaricationem suam, et non ejus propagini asserit nocuisse: aut certe mortem tantum corporis, quae est poena peccati, non autem* PECCATUM *quod est mors animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur,* INJUSTITIAM DEO DABIT, *contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem, etc.* Can. II del Concilio II d'Orange, ripetuto dal Concilio di Trento.

« tanti mil' anni avanti che noi nascessimo, proprio il pove-
« rino non può essere colpevole del male che noi ora volon-
« tariamente facciamo » (1): ragione che se vale pel male che volontariamente facciamo, dee valere ugualmente per quello che ereditiamo colla natura; imperocchè a colui che scontò il suo delitto e gli fu rimesso, non può farsi più da vero veruna ragionevole imputazione (2). Laonde la colpa originale ne' fanciulli non può spiegarsi nel sistema vostro col ricorrere semplicemente ad Adamo, a cui fu ogni colpa rimessa; ma egli è necessario o negarla del tutto, o nel bambino stesso riconoscerne un fondamento, acciocchè lo stesso bambino si possa dire, come s. Tommaso lo chiama, veramente CONSORS CULPÆ (3).

XXVII. Nondimeno vorreste voi pure trarvi dall' imbarazzo sottilizzando, quanto però potete: « Siccome noi non fummo,
« mi dite, sul principio da Dio creati nello stato di pura na-
« tura, ma per gratuito soprannatural dono elevati a mag-
« giore sublimità: sublimità da cui decademmo per lo peccato
« del primo padre; — così il nascer noi privi nell'anima della
« grazia santificante, MIRASI come una colpa » (4). Burlate voi, o dite da senno? Il *mirarsi* una cosa come una colpa, fa egli sì, che quella cosa *sia* anco una colpa? Qui non si tratta di *mirare* la mancanza della grazia santificante come una colpa, trattasi di sapere se ella *è* veramente colpa sì o no. Con una frase non si può evitare questa sì importante questione. Voi dovreste rifletter bene, che se l'esser privi (in conseguenza del peccato) della grazia santificante è per noi una colpa, in tal

---

(1) R. Aff. IV, facc. 20.

(2) Io scioglierò più sotto questa difficoltà che il signor Eusebio introduce non direttamente contro il peccato d'origine, ma che realmente diventa un'obbiezione contro l'imputabilità del peccato originale, e anche forte in apparenza. Se non che ella svanisce da sè, quando ben si conosca la dottrina cattolica della redenzione, come si vedrà.

(3) S. I. II, LXXXI, II, ad I.

(4) R. Aff. VIII, f. 34 e 35. — La gran ragione per la quale si ricorre a questo sistema è sempre quella del non vedersi il modo di spiegare come dopo il battesimo cessi nell' uomo interamente il peccato, rimanendo il fomite della concupiscenza, che certamente non è peccato. Noi risponderemo a suo luogo compiutamente a questa difficoltà.

caso, per ragion somigliante, debbono essere o, come dite voi, *mirarsi* per colpevoli anche tutte le azioni fatte senza una tal grazia: di che date la testa dirittamente nella proposizione 25 condannata di Bajo, che dice: *Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia:* come pure nell'altra (68): *Infidelitas pure negativa in his in quibus Christus non est praedicatus, peccatum est:* di che altri potrebbe avervi per un vero seguace di Bajo nascosto, stando alle stesse vostre parole; perocchè questa infedeltà negativa è pur anch'essa una parte ed una conseguenza della privazione de' doni soprannaturali, che, secondo voi, costituisce il peccato e a colpa s'imputa.

XXVIII. Ma per vedere più chiaramente quanto sia inetta la ragione che il signor Eusebio adduce a provare che il solo e mero dispogliamento de' doni soprannaturali ha in sè la ragion di peccato, conviene prima che osserviamo come egli malamente confonda quel dispogliamento con ciò che i teologi chiamano « privazione dell'originale giustizia ». Questa privazione dell'originale giustizia egli la ripone tutta nel detto spogliamento sofferto da Adamo, e in lui dall'umana natura, de' doni soprannaturali, nella sola NUDITA' in una parola de' gratuiti divini favori, senza che perciò la natura umana abbia contratto alcun vizio o mala piega in sè medesima. Così certamente com'egli vuole, non intesero questa frase « privazione dell'originale giustizia » i dottori più illustri, e lo vedremo quanto prima. Così non la intendo io medesimo: perocchè anch'io ripongo con quelli l'essenza del peccato d'origine nella privazione dell'originale giustizia, ma non in quella semplice nudità che vuole Eusebio della grazia (1), quasichè l'umana natura in sè considerata fosse tanto intera desso, come sarebbe stata nell'uomo creato da Dio in istato di una perfetta natura. La privazione dell'originale giustizia dee essere uno stato di vera ingiustizia; non di semplice spogliamento de' doni superni. In questo spogliamento de' doni non vedesi alcuna perversità, alcuna ingiustizia; egli non può concepirsi, come dicevasi, se non come una *pena* del peccato commesso, non come lo stesso peccato; e così giustamente la considera s. Tommaso là dove dice che *subtractio — originalis justitiae*

---

(1) R. Aff. VIII, facc. 35.

habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae (1). Fu Iddio che ritirò i suoi doni da Adamo: vorreste voi forse fare Iddio l'autor del peccato? Tale appunto il fareste se riponeste il peccato nel dispogliamento de' beni soprannaturali e non più. Il peccato commesso da Adamo fu quello di disubbidienza, e solo in conseguenza di questo peccato Iddio gli tolse tutti i soprannaturali suoi doni; ed, aggiungete pure, Cristiano mio, lo sommise a delle pene temporali ed eterne. Sicchè lo spogliamento de' doni soprannaturali fatto da parte di Dio non pure non è ciò che forma l'essenza del peccato d'origine, anzi nè anche è ciò che forma tutta la pena di esso, ma solo una parte di essa pena.

Da vero che s. Tommaso non ha mai detto quegli spropositi che Eusebio gli attribuisce, il quale si compiace assai di regalare amici e nemici di sue invenzioni, non migliori per quelli che per questi. In fatti se nella sola nudità della grazia in cui vien creata l'anima, consistesse la ragion del peccato, Iddio, come dicevamo, ne sarebbe inevitabilmente l'autore. Laonde s. Tommaso distingue assai bene la *causa* che crea l'anima priva di grazia, la quale è *Dio*, dalla causa per la quale vien ella infetta dal peccato, che è il corpo viziato; onde nega giustamente che Iddio sia la cagione del peccato d'origine, dicendo: *Infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo, cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici, quod anima ex sua creatione inquinetur* (benchè possa dirsi che l'anima *ex sua creatione* sia nuda di grazia santificante). *Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad* CARNEM, *cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur* (benchè si possa dire che sia priva di grazia), *sed solum habito respectu ad* CORPUS *cui infunditur* (2), il qual corpo non potrebbe di vero infettar l'anima di peccato se non foss'egli corrotto, ma in istato al tutto naturale, giacchè tutto ciò che è natura è opera di Dio, e non può esser causa necessaria di peccato.

---

(1) S. I. II, LXXXV, v.
(2) S. I. II, LXXXIII, 1, ad 4.

XXIX. Laonde spogliato Adamo de' doni soprannaturali, sarebbe per questo solo rimaso nudo di essi, ma non mai peccatore, nè tampoco infelice. Che cosa fu adunque, dimanderò nuovamente, che il rese ancor peccatore? Fu l'atto suo proprio, il mal uso della sua libera volontà: la disubbidienza, in somma, al Creatore. Che cosa dunque faceva sì che il peccato commesso, anche dopo l'azion consumata, rimanesse aderente a lui per modo che egli si potesse dir peccatore (prima di averne il perdono) o sia in istato di peccato? Se si parla della malizia aderente all'anima sua, questa non potea consistere che nella volontà, che rimaneasi rovescia e guasta dall'atto commesso e non ritrattato, non perdonato; perocchè, come dice s. Tommaso, la volontà che ha peccato non può raddrizzarsi se non fa un atto al primo contrario. Se dunque voi togliete del tutto via questo guasto inerente all'anima, e non le lasciate che la nudità di quello che di soprannaturale si avea, voi riconoscete bensì nell'uomo cosa che ha ragion di pena, e che è conseguenza del suo peccato, ma non cosa che sia propriamente il peccato stesso. Laonde chiamando voi peccato questa nudità presa nel senso vostro, ritenete la parola e negate la cosa.

In vano voi dite, che avendo Iddio stabilito, per gratuita bontà, di elevar l'uomo alla sublimità dell'ordine soprannaturale, si *mira* la presente nudità sua come una colpa (1). L'ordine stabilito da Dio in principio, può egli far danno a colui che nasce in presente? è egli forse un precetto per colui che ora viene al mondo? o il bambino, che ora nasce spoglio di que' doni sublimi, conosce forse quel supposto precetto? ovvero gli dimanderà conto Iddio di aver perduto quello che mai nessuno a lui diede? Se Iddio stabilì quell'ordine seco stesso a principio, questa sua somma benignità non è quella che possa produrre nell'uomo la colpa. — Ma Adamo dispregiò quella benignità e resesi indegno di que' doni. — Verissimo, e in questo suo dispregio appunto sta il peccato, in questa indegnità volontaria in cui

(1) Il Bellarmino accennando questa maniera di spiegare il peccato originale usata da alcuni teologi, la rigetta espressamente. Ved. *De Amissione Gratiae et statu peccati* L. V, c. XVII. — E sembra, a dir vero, strano che un tale assurdo si difenda da certi teologi che assai si pregiano di seguire la ragione.

egli si pose. Ora nella natura umana non viziata, ma solo *nuda* de' doni soprannaturali, non si dà questo dispregio, questa indegnità volontaria; la nudità dunque non è ciò che forma l'essenza del peccato: non è ella trasmessa a' posteri, ciò in cui possa consistere il peccato ereditato da questi; che anzi non si direbbe nè pure con proprietà che la nudità si trasmetta, o si trasfonda; ma ciò che si trasmette dee essere un'infezione morale, una stortura, un disordine, una macchia rimasta nella natura umana in conseguenza dell'atto d'inobbedienza d'Adamo, e un'indegnità conseguente di tutti i doni superni. Di nuovo adunque, chiamando voi peccato la pura nudità dei doni soprannaturali, ritenete la parola *peccato*, e negate la cosa.

XXX. Vi lamentate voi forse, quasi che io, così dicendo, vi tratti da pelagiano occulto. Ma s'egli è pelagianismo quel che rendono le vostre parole prese nel vero loro significato, di chi è la colpa se non tutta vostra?

Per me, con mio dolor debbo dire, che quando voi vi contentiate di confessare il peccato d'origine solo in parole, distruggendolo così come fate colle sentenze, anche ad un altro anatema senz'accorgervi soggiacete.

Perocchè per voi la remission del peccato d'origine che si fa nel santo battesimo, non può oggimai più essere una remission vera, ma simulata, e che MIRASI sol per tale; e però vi appartengono in proprio quelle parole del sacro Concilio di Trento, che ben vi consiglio di meditare: *Si quis — dicit in remissionem quidem peccatorum eos (parvulos) baptizari* (ecco com'essi gli eretici al par di voi volevano tenere il nome, ma non la cosa), *sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam; unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, NON VERA, SED FALSA intelligatur; anathema sit* (1).

XXXI. Ma e la nube di testimonj che porta Eusebio a confirmare la sua sentenza? —

Il pover'uomo! come abusa della buona fede de' suoi let-

(1) Sess. V. *Decret. de pecc. orig.*

tori! o come illude sè stesso! Esaminiamo un po' più minutamente cotali sue vere spavalderie.

Quattro sono le sue autorità, che egli nomina: Soto, Gaetano, s. Tommaso e Bellarmino; contentandosi però di recare di ciascun d'essi solo poche parolette, colle quali essi nulla affatto voglion dire per avventura di quanto egli buonamente si crede: veggiamolo, cominciando dal Soto.

Egli è vero che Domenico Soto pare allontanarsi alquanto dalla celebre sentenza di Beda, abbracciata da innumerevoli scrittori, che pel peccato originale sia stato l'uomo *tum gratuitis expoliatus, tum vulneratus in naturalibus*; ma le sue ragioni altro non provano, se non che i *principj costitutivi* dell'umana natura non sono periti, come periti non sono ne' demonj i principj costitutivi della natura angelica. E questo è fuori di controversia; giacchè la questione delle ferite lasciate nell'uom dal peccato, non riguarda i principj o elementi dell'umana natura, ma solo l'armonia e la giusta subordinazione di essi in fra loro, secondo l'esigenza dell'umana persona e natura. E a questo proposito, ciò che si vuol sapere si è, se Iddio, creando l'uomo senza la grazia, colla pura sua natura, avrebbe saputo e voluto nella sua sapienza e potenza subordinare l'animalità alla superior parte dell'uomo, benchè priva di grazia, sì fattamente, che esso uomo, volendolo, avesse e dominato facilmente l'animalità sua vivendo secondo la ragion naturale, e goduto pace insieme e naturale felicità.

Ma lasciando questa questione, che non è finalmente ancora la nostra, veggiamo se sia vero che, secondo Domenico Soto, come afferma Eusebio, « il nascer noi privi nell'anima della gra« zia santificante, mirasi come una colpa »; — ma che in realtà « come nel corpo così nell'anima, ora nasciamo e siam tali, « quali nasceremmo e saremmo se fossimo stati da Dio creati « nello stato di pura natura » (1): perocchè questa e non altra è la questione di cui deesi ora trattare.

La franchezza colla quale Eusebio afferma che il Soto metta l'essenza dell'original peccato nella privazione della grazia santificante, riesce a dir vero oltremodo sorprendente a chi con-

(1) R. Aff. VIII, f. 35.

sidera, che a ciascuno è facilissima cosa prendere in mano il Trattato *De natura et gratia* di quell'autore, e aprendolo al c. VII del libro primo, leggervi quella opinione confutata!

Del pari al c. XII del libro stesso dimostra il Soto nuovamente, che la privazione della grazia santificante è bensì il primo effetto del peccato originale, ma non lo stesso peccato: *Inter effectus seu defectus originalis peccati, nempe qui lege divina, naturali consecutione in poenam peccati subsecuti sunt, primus fuit* PRIVATIO DIVINAE GRATIAE *et exhaeredatio coelestium bonorum* (1): così egli. Di poi, distinguendo dalla *privazione della grazia santificante*, il *dispogliamento dell'originale giustizia* (che a torto si confonde da Eusebio), ripone il secondo effetto del peccato d'origine in questo dispogliamento per quella parte di essa che consisteva nella sommissione delle potenze inferiori dell'uomo alla suprema: *Secundum hoc, privatio illius excellentissimae cognitionis Dei, et expoliatio justitiae originalis, puta rectitudinis inferiorum partium animae ad rationem, et corporis ad animam.* Da che scorgesi chiaramente che l'illustre domenicano non è punto del parer d'Eusebio; e che non accetta la dottrina impostagli, che la sola privazione della grazia formi l'essenza del peccato d'origine. In che dunque mette il Soto cotesta essenza? Ognuno può vederlo leggendo il c. VIII del libro stesso, dove chiaramente espone il suo sentimento; il quale, per ridurlo a poco, è il seguente.

Comincia dallo stabilire, che il peccato d'origine è lo stesso peccato d'Adamo ne' posteri trasfuso; e che perciò, a conoscerne l'essenza, convien conoscere in che consistesse l'essenza del peccato di Adamo, distinguendola bene da' suoi effetti. Conciossiachè ciò che costituì il peccato d'Adamo in atto, lo costituirà in tutti noi in abito; e ciò che in Adamo era l'effetto del peccato, e non il peccato stesso, tale sarà pure in noi: *Primum ergo, si ex nomine rem subiectam venari decet, originale peccatum nihil aliud dixeris, quam peccatum a primo parente in prolem*

(1) E per dimostrare maggiormente che nella privazion della grazia santificante non può consistere l'essenza dell'original peccato, osserva, che questa privazione è un *effetto* comune ad ogni peccato attuale, *quod cunctis lethalibus delictis commune est*. Ivi.

origine transfusum. Quamobrem ex peccato illo, contagio nostra dijudicanda est. Ut id quod erat in illo formalis ratio peccati, relictum cognoscatur in nobis per modum habitus. Et qui in illo effectus erat, itidem sint et effectus in nobis. Premesso questo principio, non resta che a cercare che cosa in Adamo era *ratio formalis peccati*, e che cosa era *effectus peccati*; e tosto noi sapremo che cosa sia in noi l'essenza dell'original peccato, e che cosa l'effetto di questo. Ora la ragione formale del peccato in Adamo fu lo storcimento dell' anima per mezzo della volontà sua dalla legge e dall'ordine di Dio. Dunque questo storcimento dell'anima e della volontà medesima, abitualmente a noi congiunto, è il peccato originale in noi. Tutto ciò afferma lo Soto; udiamolo: *Supponamus, exempli gratia, primum peccatum Adae fuisse esum ligni; praecesserit enim superbia nec ne, nihil ad rem. Formalis tunc ratio illius criminis fuit* OBLIQUITAS ET DEFLEXIO ANIMAE PER VOLUNTATEM A LEGE ET ORDINE DEI. Laonde, soggiunge, questa stessa obliquità e stortamento dell'anima per mezzo della volontà dalla legge e dall'ordine di Dio inerente a noi per modo d'abito; ecco il peccato originale in noi: *Quare* DEORDINATIO EADEM ET DEFORMITAS (*ut verbis scholae utamur*) *illius actus mansit per modum habitus infixa naturae: quam proinde obliquitatem una contrahimus cum eadem natura.* Di che conchiude, che il peccato originale è veramente in noi, e che si può benissimo dire ch'egli consista nella mancanza della giustizia originale; purchè s'intenda bene questa espressione, cioè s'intenda per essa la mancanza della parte formale di quella giustizia, mancanza consistente nella *stortura dell'anima volitiva*, il che è quel ch'io dissi appunto, e che il signor Eusebio combatte: *Quocirca uti concedendum est, peccatum originale* ESSE IN NOBIS, *ita neque est negandum quo minus sit pro formali, carentia justitiae originalis: si modo justitia etiam ipsa similiter accipiatur pro formali. Jam enim supra cap. V. retulimus ex s. Thoma, formale significatum justitiae originalis esse rectitudinem animae ad Deum.* Si persuada dunque il signor Eusebio, che il Soto, da lui citato sì francamente, non sostiene, com'egli fa, che l'essenza del peccato di origine in noi non sia altro che «il nascer noi privi nell'anima della grazia santificante», — «ma che in realtà, come nel corpo, così nel-

« L'ANIMA (1), ora nasciamo e siam tali, quali nasceremmo e sa-
« remmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura na-
« tura » (2). Anzi, in pena della falsità con cui egli citò quest'autore, fors'anco senza conoscerlo, soffra che noi gli rivolgiamo quanto quegli dice del Pighio: *Quam forte distinctionem* (fra il senso formale, e il senso materiale della espressione: giustizia originale) *si inspexisset Pighius et sui, nunquam inficias ivissent, IN NOBIS INESSE originale peccatum:* e il pubblico misuri anche da questo esempio il valor vero delle eusebiane affermazioni e citazioni.

XXXII. Al quale esempio aggiungeremo il secondo, ancor più bello, se può essere, quel del Gaetano, che Eusebio vuol tutto per sè.

A malgrado di questo suo buon volere, il sentimento dell'acuto commentatore dell'Aquinate è a lui oppostissimo. Osserva il Gaetano, che s. Tommaso espressamente insegna (3) che l'uomo col peccato fu privato non solo del *dono della grazia santificante*, ma ben anco del *vigore dell'anima* col quale egli teneva a sè soggette le parti inferiori; il qual vigore essendo *essenzialmente naturale*, benchè da Adamo fosse posseduto gratuitamente insieme col dono dell'original giustizia, non può mancare alla natura umana senza che questa rimanga, non più intera, ma guasta e corrotta: *Quia igitur vigor iste possessive est gratuitus, quia non habetur nisi in conjunctione ad statum gratuitum originalis justitiae: et ESSENTIALITER EST NATURALIS, quia vigor*

(1) Lo stesso Eusebio Cristiano cita queste parole di s. Tommaso alla facc. 11 del suo libello, *quiquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ;* ma *in realtà*, qui dice, niuna *corruzione* passò all'anime de' discendenti di Adamo. Dunque *in realtà* niente vi ha in questi che abbia ragion di colpa!

(2) Si confrontino le precise parole di Pelagio, conservateci da sant'Agostino, e da questo santo Padre condannate per eretiche, colle parole di Eusebio Cristiano, e si vegga quanto i due zelanti difensori della fede ortodossa se l'intendano. Le parole d'Eusebio sono le riferite, che « in realtà, « come nel corpo, così NELL'ANIMA ora nasciamo e siam tali, quali nasce- « remmo e saremmo se fossimo stati DA Dio creati nello stato di pura na- « tura ». Le parole di Pelagio sono: *Sine ullo malo, sine ullo vitio parvulos nasci, et hoc solum in eis esse, quod Deus condidit, NON VULNUS QUOD INIMICUS INFLIXIT*. S. Aug. *De Pec. Orig. contra Pelag. et Cælest.* c. XV.

(3) S. I. II, XCI. VI.

est superioris partis animae nostrae secundum naturam rationalem ad solum et omne bonum rationi proportionatum se extendens: ideo sic adjunctus puris naturalibus constituit statum naturae INTEGRAE, *et per istius deperditionem* NATURA EST CORRUPTA. Non trattasi qui dunque della privazione della sola grazia santificante, a cui Eusebio riduce tutto l'originale peccato, e a udirlo, anco « tutti i più celebri dottori cattolici » con esso lui, anzi « tutti i cattolici a dirittura »; trattasi, secondo il Gaetano, da lui citato qual dottore celebre in prova delle magnifiche sue asserzioni, di *corruzione* nella natura stessa umana, trattasi di svigorimento di questa natura, ridotta a così mal termine, da non poter più operare nè pure il bene naturale interamente, costretta di conseguente a cadere di quando in quando in peccato. Vero è, che questo *vigor naturae* non trovasi ne' principj costitutivi dell'umana natura separatamente considerati; e che egli non è a lei essenziale, ma solo un'accidentale perfezione. Ed è questo che trasse forse in errore il signor Eusebio, il quale non s'accorse, che il Gaetano per istato di natura pura intendea la natura umana co' suoi costitutivi soli, e non punto più. Perciò il Gaetano dice benissimo, che a questo stato da lui immaginato di pura natura non si appartiene l'armonia delle potenze fra loro, e il dominio della parte superiore sulle inferiori; e quindi che da un tale stato imperfetto non differisce il presente, se non come differisce l'uomo spogliato dall'uomo nudo. Ma che perciò? dice forse egli altrettanto della natura integra, cioè della natura umana senza peccato e senza grazia, ma fornita però di quell'ordine e di quell'armonia che le è naturale, e che Iddio avrebbe saputo darle nella sua sapienza e bontà, acciocchè ottenesse il naturale suo fine, l'onestà e la felicità nell'ordine della natura, se a lui fosse piaciuto di crearla così senza grazia e senza peccato? Questo nol dice egli; anzi dice il contrario: dice che la natura, qualor non sia integra, ma svigorita, giustamente *corrotta* si chiama: *Vocabulum quoque integri et corrupti, rationi consonat: quoniam natura integra est, quando* NIHIL NATURALIUM *non solum costituentium naturam et fluentium ex ea, sed requisitorum secundum eam deest: corrupta autem si quid horum perdiderit, dictus autem vigor secundum naturam est rationalis.* Laonde lo stato di pura na-

tura, secondo il Gaetano, è uno stato in cui l'uomo non può osservar sempre l'onestà naturale, fine della natura razionale. *Vita humana in et ex puris naturalibus peragi non potest absque peccato, et hoc ex intrinseco defectu virium animae:* al quale stato difettoso e manchevole è pari certamente il nostro, non a quello della natura integra priva solo della grazia santificante, qual è quello che Eusebio pur ci descrive. *Et quia aequalis est sufficientia naturae lapsae, et naturae in puris naturalibus, consequens est, quod appellatione naturae integrae non intelligatur in litera in puris naturalibus: sed intelligitur natura in statu consono naturae rationali, qui addit supra pure naturalia vigorem rationis, seu superioris partis animae ad conservandum statum rationi in nullo dissonum.* Che questo vigore della mente non sia una parte essenziale della natura umana, cosichè senz'esso non si potesse questa pensare, niuno lo nega; come niuno nega che non sia essenziale al corpo umano l'armonia perfetta delle sue membra, di guisa che qualor anco un braccio fosse più lungo dell'altro, non rimarrebbesi per questo il corpo dall'avere i suoi naturali costitutivi. Ma che fa ciò? riman sempre fermo, che quel corpo sarebbe privo di sua natural perfezione, se sproporzione vi avesse fra le sue membra. Molto più la natura umana sarebbe imperfetta, se non gli fosse dato quel vigor della mente da poter l'altre potenze secondo ragione dirigere, evitar il peccato ed ottener pienamente il suo fine. Perocchè se l'aria e la luce e gli altri elementi, che pur non entrano nella natura dell'uomo, son però tali che senz'essi l'uomo non vivrebbe di vita animale, e però Iddio li creò insieme coll'uomo; così molto più il vigor della mente, col quale l'uomo creato nell'ordine della natura, potesse infrenar sempre le inferiori potenze e vivere secondo i dettami di sua ragione, appare necessario cotanto al fine di questa razionale e morale creatura, ch'egli è troppo da credere, che non gliel'avrebbe negato Iddio, qualor senza grazia gli fosse piaciuto crearla. Imperocchè sia pure che le parti della natura prese a parte, imperfette a sè stesse e insufficienti si dimostrino; ma il complesso però di esse, l'universo intero vedesi ordinatissimo a tale, che all'insufficienza delle stesse parti è mirabilmente sopperito e provveduto, di guisa che della natura universale parlando, può applicarlesi a

ragione il detto, che *natura non deficit in necessariis* (1). L'umana natura adunque in cui la ragione di comandare pienamente alle parti inferiori fosse incapace, imperfetta e manchevol sarebbe: e però soggiunge il Gaetano: *Per naturam corruptam*, com'è la nostra presente, *intelligitur natura privata dono justitiae originalis et* VIGORE RATIONIS, *ac per hoc privata dono supernaturali, et* DONO NATURALI *non fluente ex natura, sed secundum naturam debitis sibi.* Ed è per la privazione di questo natural vigor della mente, non per la sola mancanza della grazia santificante, che ne' discendenti d'Adamo si sfrenò la concupiscenza: *Propter defectum quippe talis vigoris, sumus destituti in nostra pronitate ad malum, quae concupiscentia habitualis superius nominata fuit* (2); dalle quali parole può anche Eusebio imparar di passaggio un altro vero ch'egli non sa, cioè che alla concupiscenza appartiene non solo la carne, ma altresì lo svigorimento della mente e la debolezza della volontà volta al male; cose che dette da me a lui parvero grossi errori. Conchiude adunque il cardinal Gaetano, che la natura umana com'ella nasce presentemente non solo è spogliata della grazia santificante, ma, con buona pace d'Eusebio, anche guasta e vulnerata in sè medesima: *Est igitur humana natura sibi derelicta, sublata originali justitia,* VULNERATA, *ac per hoc* INFIRMA IN NATURALIBUS, *id est in his* QUAE SUNT SECUNDUM NATURAM, *id est in* HABILITATIBUS AD VIRTUTIS BONUM, *et hoc per appositionem: integra autem in naturalibus, id est in natura, et his quae sunt a natura, id est principiis et potentiis et inordinationibus ex parte subjecti: quia nihil per subtractionem ablatum est* (3). E già prima ancora avea detto, che *naturalia — etsi non sint ablata a nobis, sunt tamen infirmata* (4). Di che si vede esser ben lontano il cardinal Gaetano d'accordare ad Eusebio che « il nascer noi privi nell'anima della grazia santificante mirisi come una colpa » (5), o che « il santo Dottore (Tommaso) a malincuore di chi lo nega, riponga precisamente l'essenza del peccato originale in *una privazione,*

(1) S. Tommaso, S. I. CXVIII, IV.
(2) In I. II, CIX, II.
(3) In I. II, LXXXV, III.
(4) In I. II, LXXXII, I.
(5) R. Aff. VIII, f. 35.

« come fanno tutti i cattolici » (1); ma si contenta più tosto il buon cardinale d'essere scancellato dal libro in cui Eusebio registra i cattolici: dichiarandosi continuamente, e senza equivoco alcuno dicendo, a ragion d'esempio: *Intendit* (D. Thomas) *peccatum originale esse* TAM HABITUM, QUAM DISPOSITIONEM IN CORRUPTIONE CONSISTENTEM; il che importa qualche cosa di *positivo*, come la malattia. E benchè Eusebio non vorrebbe sentir paragonato a un mal fisico l'original peccato, tuttavia egli mi perdoni se, essendosi egli appellato al cardinal Gaetano, io debbo lasciarlo seguitare a parlare, come parla, così: *Sicut enim aegritudo est habitus consistens in corruptione humorum: ita peccatum originale est habitus consistens in corruptione partium animae. Corruptionis enim nomen, ut patet in octavo Physicorum, ad omnem alicujus desitionem extenditur: et sic* CORRUPTIO CONTRA PURAM PRIVATIONEM DISTINGUITUR *in litera. Privatio enim dicit negationem in subjecto apto nato:* CORRUPTIO VERO ADDIT POSITIVUM CONTRARIUM, FUNDANS ILLAM NEGATIONEM. *Non sanum enim privative dicit sanitatis negationem in corpore capaci sanitatis. Ægrum vero dicit humores corruptos per contrarias dispositiones ad sanitatem: ac per hoc et dicit* ALIQUID POSITIVUM, *et est* HABITUS CORRUPTUS, *id est in corruptione consistens. — Et simile est de peccato originali, qui* LANGUOR EST NATURAE (2). E da tutto ciò impari di nuovo il signor Eusebio, che col citar falsamente delle autorità a proprio favore, com'egli fa, quando gli sono contrarie, nulla egli guadagna, se non del ridicolo.

XXXIII. Ma passiam pure oggimai dal discepolo e dal commentatore, al maestro ed al testo; voglio io dire all'Aquinate: e benchè anche i soli luoghi del santo dottore allegati fin qui basterebbero a mostrare che forse Eusebio nulla in fonte ne lesse; tuttavia mettiamo di tal guisa le cosa in chiaro, che ciascuno la possa, per così dire, palpar colle mani.

Avend'io detto, che l'Aquinate non pone l'essenza del peccato d'origine in una *semplice negazione* (3), il signor Eusebio, non contento di darmi giù per lo capo il titolo di *correttore*

---

(1) R. Aff. IV, f. 19.
(2) In S. I. II. Q. LXXXII, 1.
(3) *Trattato della Coscienza*, f. 57, nota.

di s. Tommaso (1), mi vuol fin escluso dal numero de' cattolici (2). E pure, che la cosa sia come vuole il signor Eusebio, cioè che s. Tommaso « EVIDENTEMENTE DICA che il peccato originale sia UNA PRIVAZIONE SOLTANTO », non pare a me, nè credo possa parere a chicchessia abbia letto l'Aquinate, se pure il signor Eusebio non mi neghi che le seguenti parole sieno proprie del santo Dottore: *PECCATUM NON EST PURA PRIVATIO, sed est actus debito ordine privatus* (3). Mi deve negare ancora, per sostenere la sua tesi, che di s. Tommaso sieno quest'altre: *PECCATUM NON SOLUM SIGNIFICAT IPSAM PRIVATIONEM BONI, quae est inordinatio: sed significat actum sub tali privatione, quae habet rationem mali* (4). Deve egli ancora radere dalla Somma dell'Aquinate quelle parole, colle quali, applicando l'accennato principio, che il peccato *non est pura privatio*, alla macchia del peccato d'origine, scrive che *macula non est aliquid positive in anima: NEC SIGNIFICAT PRIVATIONEM SOLAM, sed significat privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum* (5). Non basta: gli conviene stracciare un'altra pagina della Somma di s. Tommaso, quella cioè dove il santo Dottore dimostra EVIDENTEMENTE essere gaglioffaggine l'EVIDENZA del sig. Eusebio. Imperocchè come poteva il santo manifestare con più di evidenza la mente sua al nostro proposito, che scrivendo così: *Sicut aegritudo corporalis* (6) *habet aliquid de privatione in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet POSITIVE, scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde NON EST PRIVATIO PURA, sed*

---

(1) « — Con maravigliosa franchezza afferma (Rosmini), che l'Angelico, « quando pone l'essenza del peccato originale nell'avversione da Dio, non « si ha da intendere, come s. Tommaso EVIDENTEMENTE DICE, per una pri« vazione SOLTANTO: ma come l'intende il suo correttore ». R. Aff. IV, f. 19.

(2) « — Il santo Dottore a malincuore di chi lo nega, ripone precisa« mente l'essenza del peccato originale in una privazione, COME FANNO TUTTI « I CATTOLICI ». R. Aff. IV, f. 19.

(3) S. I. II, LXXII, 1, ad 2.

(4) S. I. II, LXXV, 1, ad 1.

(5) S. I. II, LXXXVI, 1, ad 3.

(6) Ricorre da per tutto quel *mal fisico*, che tanto dispiace al signor Eusebio.

est QUIDAM HABITUS CORRUPTUS (1). Or ci si dica come si può mai spiegare l'inganno di Eusebio, se non supponendo che egli non abbia della Somma di s. Tommaso nè pur veduto lo schienale, o certo non adocchiato tampoco l'indice delle materie? Ma in tal caso come poi osa sciorinar egli, qual uomo sicuro, di cotai frasi così franche, così immodeste come sono le sue; « S. Tommaso dice evidentemente »; « sostiene decisamente »; « ripone precisamente l'essenza del peccato d'origine, ecc. »; le quali anche sole basterebbero a dimostrare al pubblico che baccalare egli si tiene e, quel che è peggio, che baccalare veramente egli è? Da vero, che voi non avete mostrato buon giudizio in altro, signor mio, fuorchè nel tenervi segreto, e nelle tenebre vibrare i colpi. I quali però quand'anco fossero giusti, e non tanto sbagliati come pur sono, più s'avrebber di forza se fossero modesti, equi, prudenti, urbani e caritatevoli. Perocchè alla fin fine, mio signor Eusebio carissimo, quand'anco uno scrittore avesse sbagliato a intender l'Angelico, non viene a voi da ciò il diritto di farne strazio; ma sol potete emendare lo sbaglio, se pur far lo sapete: altramente tacendovi. Ma ora a me, che pure di poter errare ampiamente confesso, in vece di mostrare i miei errori, mostrate i vostri, de' quali non so che farne, e a tutto il pubblico li mostrate.

XXXIV. Ma per tornare a noi, s. Tommaso dice adunque netto e schietto, che il peccato originale NON EST PURA PRIVATIO; e perciò io non avea bisogno di alcuna *franchezza* che mal mi stesse, quando dissi semplicemente che « l'avversione « a Dio in cui s. Tommaso ripone l'essenza del peccato origi- « nale, non si dee intendere in modo da far consistere il peccato « d'origine in una semplice negazione » (2). La verità delle mie parole, onde il signor Eusebio mi esclude dal numero de' cattolici (3), gli potea pur risplendere alla mente assai bene, anche qualora egli avesse solo considerato quei pochi testi dell'Angelico, ch'egli stesso adduce a provare che il peccato originale è una privazione *soltanto* (4), e gli avesse intesi, ponendovi maggiore

(1) I. II, LXXXII, 1, ad 1.
(2) *Trattato della Coscienza morale*, f. 57, nota.
(3) R. Aff. IV, f. 19.
(4) Ivi.

tudio, se pur gli riusciva. Imperocchè in que' testi tutt'altro vi i dice da ciò ch'egli vuole. È di vero, l'uno di essi si è questo: *CAUSA hujus* CORRUPTAE DISPOSITIONIS, *quae dicitur* ORIGINALE PECCATUM, *est una tantum, scilicet privatio originalis justitiae, per quam* SUBLATA EST SUBJECTIO HUMANAE MENTIS AD DEUM (1); nel qual testo la privazione dell'originale giustizia dicesi *causa* di quella *mala disposizione* che *peccato originale* i chiama. Questo dunque è una *mala disposizione* aderente all'uomo, e non una mera privazione; e però il testo prova contro di lui. Prova contro di lui ancora, perocchè vi si dice, che per la privazione della originale giustizia accadde, che « fu tolta la soggezione dell'umana mente a Dio », nel che appunto consiste quella mala disposizione che peccato originale s'appella. Ora se la mente umana pel peccato d'origine non è oggimai più soggetta a Dio, conviene ben dire che questo peccato originale sia un male aderente alla mente umana, e non una mera privazione di grazia, come Eusebio pretende; conviene dire che egli sia ancora un cotal atteggiamento ritroso della umana mente, se pur quelle parole, *per quam sublata est subjectio humanae mentis ad Deum,* debbono valere e significare quel che suonano. E di vero, se fosse l'uomo creato nelle mere naturali condizioni, e la grazia solo non datagli, avrebb'egli per questo una mente avversa a Dio? No certamente; anzi l'avrebbe a lui soggetta in quanto naturalmente lo conoscesse, e in quanto col suo libero arbitrio a tale doverosa soggezione determinasse. Certo non potrebbesi dire nè secondo l'Angelico, nè secondo il cattolico dogma, che la mente dell'uomo creato in istato di pura natura « non fosse a Dio soggetta », ovvero « a Dio fosse avversa », come ciò si può dire della mente dell'uom caduto.

XXXV. L'altro passo di s. Tommaso che Eusebio apporta, tratto dal suo *Commentario* su' libri delle Sentenze, ed è questo: *Dicendum quod defectus illius originalis justitiae, quae homini in sua creatione collata est,* EX VOLUNTATE *hominis accidit; et sicut illud naturae donum fuit, et fuisset in totam naturam propagatum, homine in justitia persistente; ita etiam et privatio illius*

(1) S. I. II, LXXXII, n.

boni, in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae. Et in quolibet homine rationem CULPÆ *habet ex hoc quod per voluntatem principii naturae, id est primi hominis, inductus est talis defectus* (1). Il qual luogo può aver benissimo gabbato il signor Eusebio, che tuttavia poteva con assai leggier fatica imparare, come i luoghi tratti dai *Commentarj* di s. Tommaso in sui libri delle Sentenze, non fanno piena autorità se non procedon d'accordo con que' della *Somma*, nella quale mutò alcune opinioni seguite da lui in gioventù ed espresse in quel suo giovanile lavoro su Pietro Lombardo. Tuttavia il passo addotto altro non dice se non che, « la privazione dell'originale giustizia s'imputa ne' posteri a colpa perchè provenne dalla VOLONTA' di Adamo »; il che spiega bensì come il peccato originale s'imputi, ma non propriamente che cosa sia. Che anzi rilevasi da quel passo, che il *peccato* di Adamo fu l'atto di sua volontà, nè veramente la malizia può mai consistere in altro che in un mal atto o abito di volontà; rilevasi ancora, che la privazione dell'originale giustizia fu la conseguenza di quel-l'atto perverso della volontà di Adamo. Laonde essendo ciò che si trasfuse ne' posteri il peccato d'Adamo, *Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus*, come dice il Concilio Tridentino (2), convien dire che la privazione della originale giustizia si trasfuse ne' posteri in quanto ella era in Adamo peccato; ed ella era in Adamo peccato sol in quanto conteneva la volontà storta nel peccato. Laonde acciocchè il peccato del primo padre, *origine unum*, si propaghi ne' posteri, deesi nella privazione dell'originale giustizia, che ne' posteri si propaga, intendervisi contenuta la mala piega della volontà: altramente sarebbesi propagato ciò che in Adamo avea bensì ragione di conseguenza di peccato, ma non di peccato; perocchè la ragion di peccato esige sempre una stortura della volontà.

Non mi oppongo io dunque, nè mai opposto mi sono ad ammettere che l'essenza del peccato originale consista nella « privazione dell'originale giustizia »; mi oppongo bensì alla

(1) In II. Sent. Dist. XXX, q. I, art. II.
(2) Sez. V. *Decr. de pecc. orig.*

falsa interpretazione e spiegazione che dà Eusebio di essa giustizia originale, la quale è da lui intesa come fosse un mero sinonimo di grazia santificante; ond'egli spiega il peccato originale unicamente dicendo, che « il nascer noi privi nell'anima della « grazia santificante, mirasi come una colpa » (1). Non così intese mai s. Tommaso, e vorrei pur dire anch'io, con più di ragione ch'egli non faccia, *tutti i cattolici*, il peccato originale. Perocchè altro è la *grazia santificante*, altro è l'*originale giustizia:* quella non è questa, ma sì bene n'è la cagione; come questa non è quella, ma n'è l'effetto: confusione di due cose distintissime, fatta da Eusebio a gran danno del vero. E in fatti la giustizia originale, effetto che la grazia fa nell'anima, racchiude in sè una sublimazione dell'essenza dell'anima, e in essa, della volontà a Dio; e però del pari il peccato racchiude un abbassamento e rivolgimento della volontà da Dio: sicchè come nello stato di giustizia originale, l'anima e la volontà ad essa essenziale è a Dio conversa; così al contrario nell'ingiustizia, che è lo stato contrario a quello dell'originale giustizia, l'anima e la volontà ad essa essenziale è a Dio avversa. Nella nozione all'incontro della grazia santificante non entra la volontà; là dove questa entra nella nozione dell'originale giustizia, perocchè di questa giustizia l'anima essenzialmente intelligente e volitiva è il soggetto. Sicchè quando si dice, che « si propagò la privazione dell'originale giustizia », deesi intendere che si propagò uno stato dell'anima intelligente e volitiva a Dio contrario.

XXXVI. Vedesi chiaramente, che quando dice, che TUTTI I CATTOLICI la senton con lui, il signor Eusebio dee intendere per questi cattolici qualche suo autore di teologia prediletto, dal quale tolse per avventura qualche frase, ma pervertendola. A dimostrarlo, addurrò l'esempio d'uno di que' teologi che espongono quella sentenza, che il signor Eusebio ha travisato e falsato, e questo autore sia Nicolò Le Clère, autore di un Trattato teologico-dogmatico *De homine lapso et reparato*, lodato con suo breve da Pio VI. Questi, dopo avere esposte due altre opinioni, propone la terza così: *Tertia opinio reponit formalem peccati originalis rationem in jactura justitiae, sive gratiae ori-*

(1) R. Aff. VIII, f. 35.

ginalis, illata per Adae inobedientiam, quae nostra est moraliter (1); dove si fa appunto la confusione da noi notata della *giustizia originale*, e della *grazia* causa di quella; e donde può aver benissimo il signor Eusebio attinto la sua. Ma il Le Clère spiega in appresso la cosa, il che non fa Eusebio; perocchè distingue due effetti della grazia santificante, l'uno consistente nel rendere la mente soggetta a Dio, l'altro consistente nel rendere le potenze inferiori dell'uomo soggette alla mente: e il peccato originale ripone nella privazione del primo di questi due *effetti*, non solamente nella privazione della grazia, *causa* di entrambi quegli effetti; onde dice: *Jactura hujus justitiae, in qua originalis maculae essentiam collocant hujus opinionis defensores, sumitur quoad primum dumtaxat effectum, non quoad secundum, id est quatenus importat* RATIONIS DEO SUBJECTIONEM, *etc.* (2). Laonde *originalis maculae formale, quatenus fuit in Adam post actuale peccatum, et est in infantibus ex eo nascentibus, consistere in praedicta jactura* SUBJECTIONIS MENTIS *divinae voluntati, probare aggrediuntur commemorati theologi sequentibus argumentis, etc.* (3). Ecco come questi teologi, benchè da qualche loro frase staccata sembri che mettano l'essenza dell'originale peccato nella privazione della grazia santificante, badando poi al contesto ed alle spiegazioni che danno del loro concetto, rilevasi non fare essi consistere il peccato originale, come vuole il signor Eusebio, nella semplice privazione della grazia, ma nella privazione di questa e del suo primo effetto nell'anima e nella volontà intellettiva, che è la soggezione a Dio della parte superiore, la mente; e indarno cercherebbe forse il signor Eusebio un solo teologo, che passasse per cattolico, e insegnasse quello ch'egli pronuncia esser tenuto da tutti i cattolici.

XXXVII. È poi del tutto strano il terzo ed ultimo passo di s. Tommaso, che allega Eusebio a provare il suo errore, testo attissimo a sterminarlo. Ecco le parole d'Eusebio: « E nell'ar« ticolo primo di questa medesima quistione, se afferma che « il peccato originale ben si appella « Languidezza e infer« mità della natura », *Peccatum originale* LANGUOR NATURAE *di-*

(1) Sect. I. L. II, c. II, art. II. (2) Ivi. (3) Ivi.

« *citur;* nega nel medesimo tempo espressamente, che esso sia un « cotal abito di quelli che inclinano la potenza ad operare; in « quel senso in che noi chiamiamo abiti la scienza e la virtù » (1). Ora se s. Tommaso afferma che il peccato originale è una infermità della NATURA, dunque la natura umana stessa ha di presente una malattia addosso, e non è, qual la dichiara il signor Eusebio, sana come fosse uscita dalle mani stesse del Creatore, priva solo di grazia. Il dire poi, che s.. Tommaso neghi che l'original peccato sia un abito di quella specie di cui è la scienza e la virtù, non prova che neghi che sia un abito: anzi prova che egli veramente lo afferma; ma d'altra specie. Perchè dunque il signor Eusebio non adduce tutto intero, alle sue solite, il luogo di s. Tommaso? Perchè si limita a dire qual sia la specie d'abito che il peccato originale non è, secondo l'Angelico, e non dice ancora qual sia l'abito che il peccato originale è? Gli par egli questo procedere da onest'uomo, o da uomo accorto, quando ogni scolaretto che vada a leggere la *Somma* dell'Aquinate, può riconvenirlo della sua frode e fargliene addosso le risate e gli scherni?

Quello adunque che egli vuole nascondere, noi tradurremo all'aperto. Poniamo chiara la questione: S. Tommaso fa egli che il peccato orginale sia un *abito* dell'anima sì, o no?

Rispondo con distinzione: sotto due aspetti separati considera s. Tommaso il peccato originale, cioè come *peccato*, e come *colpa;* perocchè senza la distinzione fondamentale della nozione di peccato dalla nozione di colpa non si può esporre con chiarezza la dottrina cattolica della macchia originale, a malgrado della collera che ne prende il signor Eusebio. Ora la macchia originale considerata come colpa non consiste no, in un *abito*, ma semplicemente in una *relazione*, cioè nella relazione del vizio contratto per generazione, al primo padre a cui s'imputa come a causa libera. Ma la macchia originale considerata come peccato o vizio, è certamente un abito inerente alla natura e persona umana che riman guasta secondo s. Tommaso. Rechiamo le sue parole stesse: *In originali peccato* (udite, signor Eusebio, queste parole del santo Dottore con animo rassegnato e sere-

(1) R. Aff. IV, f. 19.

no (1)) *sunt duo: quorum unum est defectus originalis justitiae* (questa è la parte inerente ad ogni uom che nasce, cioè il peccato): *aliud autem est* RELATIO *hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur* (questa è la colpabilità del peccato, la colpa). Sentite voi, signor Eusebio, la differenza fra queste due cose? e come anco facendo astrazione dalla seconda, che è la *relazione* al suo autore (colpa), rimane tuttavia il *defectus originalis justitiae* (peccato)? (2). La *colpa* dunque è, secondo s. Tommaso, una *relazione* (*relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis*); ma il peccato sarà egli un *abito*? Sì appunto: la decisione dell'Aquinate non è già oscura ovvero dubbiosa, perchè ella è questa apertissima proposizione che prende a sostenere nell'articolo citato: *ORIGINALE PECCATUM EST HABITUS non quidem sicut scientia, sed sicut INORDINATA NATURAE DISPOSITIO, consequens originalis justitiae privationem.*

Laonde perchè mai, Eusebio mio dolce, avete voi così tenute nascoste queste parole? che poco giudizio fu egli il vostro, se vi persuase che quelle potessero restarsi al mondo segrete? tanta fiducia vi avete voi ne' nascondigli e nell'ombre? Dunque s. Tommaso dell'originale peccato fa un abito, un abito proprio, e nol potete negare; e l'abito aderisce al soggetto dell'abito, che è l'uom che nasce; e di quell'abito vestito non potrebbe egli essere certamente colui che fosse da Dio creato in istato di pura natura. Di che propriamente l'uomo non nasce ora ignudo, come voi pretendete; anzi nasce vestito di brutta veste; di quella che s. Tommaso dichiara *INORDINATA NATURAE DISPOSITIO*, e intendetelo bene; perocchè in queste parole si dice che la natura stessa dell'uomo è in presente disordinata e viziata, quale effetto dell'essere venuta meno all'umanità nel primo suo padre l'*originale giustizia.*

XXXVIII. E che cosa è poi pel santo Dottore quell'*originale giustizia*, il cui difetto egli dice talora essenza del peccato d'o-

---

(1) S. I. II, LXXXII, IV.

(2) Lo spiega anche espressamente s. Tommaso, dicendo che *aequaliter — omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo* PECCATUM *originale recipit* RATIONEM CULPAE.

rigine, e talora causa di esso? Essenza del peccato è da lui detta la privazione della giustizia originale in quanto che essa racchiude la mancanza della sommissione a Dio della mente umana: nello stesso senso è anche causa formale: può anche dirsi causa del peccato in quanto questo peccato s'estende all'inordinata disposizione della natura nella sua parte inferiore, la quale ricalcitra alla superiore e che pure chiamasi peccato finattantochè la parte superiore, la mente, non è a Dio convertita.

Diremo noi dunque che questo *defectus originalis justitiae* in cui s. Tommaso ripone l'essenza del peccato d'origine, come *peccato*, notatelo bene, e non come *colpa*, non sia null'altro se non la privazione de' doni soprannaturali, di guisa che l'uomo che or nasce nasca perfetto quanto alla disposizione della natura sua, quale sarebbe se Iddio il creasse egli stesso senza la grazia santificante, NÈ PIU' NÈ MENO? No, nol direm noi; questa teologia è tutta vostra, mio caro Eusebio; s. Tommaso a cui la volevate appiccicare, la scuote da sè, dicendoci che la natura nostra al presente trae dall'origine un'*inordinata disposizione*, un *mal abito*, pel quale la mente non solo è priva di grazia, ma a Dio avversa altresì.

Se non vi basta, rendiamol più chiaro; a ciò mi varranno le riflessioni seguenti:

L'originale giustizia nella quale Iddio creò il primo uomo fu giustizia perfetta, parte naturale, e parte soprannaturale. Voi ben sapete, o il potrete sapere informandovene, esser dottrina di s. Tommaso che la grazia perfeziona la natura, e che perciò i doni soprannaturali suppongono i naturali che vengono da quelli compiti e sublimati. La giustizia naturale adunque e la giustizia soprannaturale formava una giustizia sola e perfetta in Adamo prima del peccato. Alla giustizia naturale apparteneva l'armonia delle sue potenze, il lume chiaro di sua ragione, la naturale libertà della volontà sua, capace di guidare le cieche potenze inferiori secondo il dettame di quello. La grazia si sopppraggiungeva: Iddio per essa facevasi conoscere e comunicavasi all'uomo in modo assai più sublime. Di che quella giustizia naturale rendevasi soprannaturale: uscivane un'altra serie di obbligazioni: l'uomo già dovea vivere vita celeste, prestando ossequio, amore, ubbidienza a Dio come a sommo suo bene

soprannaturalmente conosciuto. La grazia che lo metteva in comunicazione sì stretta col suo creatore, non era certo una parte dell'umana natura, o all'integrità di questa dovuta; tuttavia quell'ordine da Dio stabilito diventava all'uomo moralmente inviolabile. Quindi Adamo peccando non cadea solamente dalla giustizia soprannaturale alla giustizia naturale, ma scadea più basso, sotto la natura stessa; perchè il peccato appartiene ad un ordine inferiore a quello della natura, è sempre un vizio, una corruzione della natura; nè si può violare il dovere soprannaturale, senza che il naturale altresì resti violato: opponendosi essenzialmente ogni peccato all'ordine naturale, come quello che alla ragione si oppone, e che involge un abuso anche delle proprie naturali potenze. Così se noi supponiamo due uomini, l'un de' quali si viva lontano dalla corte, senza quasi conoscere il suo sovrano; e l'altro alla corte dimori, cumulato d'onori, e al re inserviente ne' più segreti e importanti affari del regno; e se supponiamo che questo secondo, abusando della real confidenza, venga convinto di tradimento o d'infedeltà in qualche negozio affidatogli; egli è chiaro che non perde solo costui la grazia acquistatasi, e gli onori e l'affetto del re, riducendosi alla condizione in cui ritrovavasi prima di esser conosciuto alla reggia, qual è appunto quella dell'altro, che dalla reggia visse sempre lontano: ma egli cade molto più giù: imperocchè alla grazia succede la disgrazia, invece dell'obblivione; all'onore l'infamia de' traditori, invece della semplice privazione di essi; all'affetto l'odio reale, invece dell'indifferenza. L'uomo lontano e oscuro non ha rimproveri, niun male ha commesso; al favorito infedele è dovuto il supplizio. Che se dell'animo suo misleale non pentesi, dunque rimane avverso al re; quando l'altro che nè il re conosce, nè ebbe mai con esso a trattare, non gli ha nè rancore, nè tenerezza. La *privazione* adunque della *giustizia originale* in cui fu Adamo creato, non solo importa la distruzione dell'ordine soprannaturale, ma ben anco il viziamento della natura nell'ordine naturale, essendo questo nella condizione di Adamo congiunto con quello: e quindi il disgregamento delle umane potenze fra loro, che *in quell'ordine* venivano tenute insieme dalla sommissione e ubbidienza soprannaturale dell'uomo a Dio; quando nell'*ordine della natura pura ed intera* verrebbero

insieme armoneggiate dalla rettitudine del naturale arbitrio creato da Dio potente a regolare l'animalità nè più nè meno secondo i dettami della ragione.

Passiamo ora ad ascoltare l'Angelico stesso.

XXXVIII. La definizione che ci dà il santo dottore del peccato d'origine, dove comincia a parlare della sua essenza, si è questa: *Originale peccatum — est — quaedam* INORDINATA DISPOSITIO *proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae:* e la illustra con questa similitudine: *sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis* (1). Ora una *disordinata disposizione* nell'anima proveniente dalla dissoluzione dell'armonia delle potenze, non significa semplicemente una privazione de' doni soprannaturali; come la *disordinata disposizione* nel corpo, che gli toglie la sanità, non significa semplicemente la perdita delle vestimenta sopraggiunte al corpo, ma un morbo del corpo stesso.

L'originale giustizia poi, secondo s. Tommaso, di due parti principali si componeva, benchè formanti una giustizia sola soprannaturale, cioè 1.° della sommissione della ragione a Dio, 2.° della sommissione delle altre potenze alla ragione: *Erat autem rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus* (2). Quest'ordine mirabile, noi dicemmo, formava nello stato di Adamo una sola giustizia soprannaturale, perchè tutta pendente dal primo anello della sommissione a Dio soprannaturalmente conosciuto: *Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis.* La ragione perchè non era naturale l'abbiam toccata: o dovea l'uomo mantener la grazia; ovvero, offendendo Iddio, non potea perdere sola la grazia, mantenendo il dominio sulle sue potenza inferiori: *Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Ex quo datur intelligi, si, deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad ani-*

(1) S. I. II, LXXXII, 1.
(2) S. I, XCV, 1.

fu sempre fin qui il certo segno non della natura per sè, ma della coscienza del peccato. Distinguete adunque la corruzione della natura, dalla stessa natura, se non volete fare come Pelagio, il quale *mala,* dice s. Agostino, *QUAE ACCIDERUNT NATURAE, non discernendo ab ipsius BONITATE NATURAE, non eam (quia falsum est) ostendit SANAM, sed sanari non permittit ægrotam* (1).

XL. Per altro ora bene io capisco ragione, per la quale, abusando voi di un passo di s. Tommaso, sosteniate con tanto calore che « le membra non si applichino all'opera, se non « col consentimento della ragione » (2), e ve la prendiate meco con tanto sdegno per aver io detto che « avvenir può, che « nell'uomo anche desto operi il solo istinto animale, senza che « la volontà concorra positivamente colla sua azione » (3). Non

---

(1) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. XXVI. — Ved. ancora il cap. XIV di questo stesso libro, e *De peccato orig. contra Pelag. et Caelest.* n. 42, dove distingue accuratamente il santo dottore ciò che all'*istinto della natura* appartiene, e ciò che al *disordine della concupiscenza.*

(2) R. Aff. I, f. 8. — Per tutte prove della sbadataggine (dico così per sua scusa) del nostro Eusebio basti notare, che adirandosi egli meco perchè io dissi che talora l'istinto nelle operazioni sue precorre la ragione e la volontà, sostiene che con ciò io m'oppongo alla sentenza di s. Tommaso, *membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis;* ma nello stesso tempo egli mette a piè di pagina il testo intero che contiene la limitazione dall'Angelico apposta al suo detto, ed è: *QUANDOQUE vero — ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis.* Se *quandoque,* dunque non sempre! — Avesse almen letto il signor Eusebio l'articolo precedente nella Somma di s. Tommaso; egli avrebbe trovato che il Santo v'insegna come *appetitus sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et ANTECEDENTER, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem, vel voluntatem, ut supra dictum est* (S. I. II, LXXVII, VI); il che è appunto ciò che io dissi. — Nella sua inconsiderata passione adunque (non so se *precedente,* o *conseguente* in lui all'uso della ragione, Iddio lo sa) il signor Eusebio si consigliò di mordermi cotanto caninamente da metter fino in sospetto l'*esattezza della mia morale!* E il tentò anche altrove (R. Aff. IV, f. 19, 20). Ma *quid proficit tantum nefas?* mio caro Eusebio, perchè così sprecare il vostro vipereo veleno?

(3) *Tratt. della Coscienza,* 46, 47. — Questo io dissi, non quello che mi fa dire la baloccaggine (perchè voglio sempre sperar bene delle sue intenzioni) del signor Eusebio. Parlavo io de' primi moti, e dicevo che

si oppongono queste parole mie certamente alla sentenza di s. Tommaso, che *membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis*, come s. Tommaso non si oppone a sè stesso quando dice che *concupiscentia quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam* (1); e non si oppone nè pure a sant'Agostino, il quale, dopo aver detto: *An non etiam nunc in corpore mortis hujus imperatur pedi, brachio, digito, labro, linguae, et ad nutum nostrum continuo porriguntur?* soggiunge: *Quanto ergo facilius atque tranquillius obedientibus genitalibus corporis partibus et ipsum membrum porrigeretur, — nisi hominibus illis inobedientibus membrorum istorum inobedientia justo supplicio redderetur* (2)? Perocchè Giuliano pelagiano sostenea pure, altrettanto quanto Eusebio, che le membra non si movessero che col consentimento della ragione, *ad voluntatis prorsus nutum membra in hoc opus creata famulari* (3); e pretendea di trovare in contraddizione sant'Agostino seco medesimo, per aver questi detto che la disubbidienza delle membra del corpo era pena conseguita alla disubbidienza dell'uomo a Dio, e poi aver tuttavia nominate certe membra, che a volontà dell'uomo si muovono; al che sant'Agostino risponde: *Hoc ego*

---

talora « l'animale opera senza l'uomo, anche quando questi dovrebbe pure « intervenire. Nel qual caso l'atto non è necessariamente — nè pur mo« rale, ove non sia di tal natura, che LA VOLONTA' L'AVESSE POTUTO E DOVUTO « PREVENIRE, DOMINARE, INFRENARE, O COMECCHESSIA MODIFICARE » (*Trattato della Coscienza* f. 47). A provare come possa essere che l'istinto prevenga la ragione, io dissi che « se si esamina la natura dell'istinto animale trovasi ch'esso per operare non ha bisogno dell'eccitamento della ragione, di maniera che *se si suppone* che questa si stia del tutto oziosa, ancora può benissimo concepirsi un'operazione nell'uomo, perchè fornito come le bestie appunto dell'istinto ». Si parlava del poter fisico d'operare; e il signor Eusebio mostra all'incontro d'intendere che con ciò si volesse significare che potesse l'uomo lecitamente lasciar dormire la ragione, ed operar l'istinto a suo grado! Osa dunque d'attribuirmi, o tenta almeno di far credere a' suoi lettori, che venga per me licenziato l'istinto a fare tutto quello che può, tacendosi la ragione! Deh, mio signor Eusebio, perchè mai volete che il lettor vostro *drizzi verso di voi le acute luci del suo intelletto?* per veder forse la vostra ignoranza? basta a vederla delle luci non punto acute.

(1) S. I. II, LXXXII, III, ad 1.

(2) *De nuptiis et concupisc.* Lib II, c. XXXI.

(3) Parole di Giuliano riferite da sant'Agostino. *Contra Julian. Pelag.* lib. V, n. 20.

dixi, genitalibus utique exceptis, quae corporis nomine nuncupavi: ac per hoc et corpus voluntati servit in aliorum motione membrorum; et corpus voluntati non servit in motibus genitalium. Non sunt ergo verba mea inter se contraria, quamvis te patiantur, vel non intelligendo, vel alios intelligere non sinendo, contrarium (1). Laonde ben posso anch'io dire al signor Eusebio col medesimo santo Dottore: *Multum quidem laborasti, ut haec invenires, quae contra te potius quam contra me diceres: sed in tali caussa non tibi esset necessarius labor, si adesset pudor* (2).

XLI. Ma qui mi si conceda un'intramessa di alcune poche osservazioni, che giovar dovrebbero a dar maggior forza alla verità.

Il signor Eusebio regala altrui con maravigliosa generosità il titolo d'eretico, calvinista, luterano, giansenista, bajanista, molinosista, eccettera, eccettera: con qual fondamento poi, ogni uom di buon senso sel può vedere. Or pazienza tutto ciò, s'egli fosse ben sicuro d'aver nette le mani di tai sozzure! Nol credo io già un ostinato eretico: credo tuttavia non punto cattoliche molte delle sue frasi; e certo le dottrine da lui poste con aria sì magistrale nel suo libello possono ribattersi ottimamente con diversi di quegli stessi argomenti, che sant'Agostino adoperò ad abbattere la pelagiana empietà. E quantunque io stimerei mio dovere risparmiargli un sì odioso confronto, qualora egli avesse errato di buona fede, o avesse ragionato o anco sragionato con cristiana modestia; tuttavia rinunziando egli con un sì ingiusto e villano procedere a' riguardi dovuti agli onesti, e dando tanti probabili indizj di mala fede; ragion vuole ch'io parli a dirittura quello che può meglio giovare alla causa del vero e della cristiana fede, usando a dirittura di quella legge ch'egli fece a sè medesimo.

Nè alcuno si creda perciò, che io miri nè pur da lontano a fare onta a qualche scuola cattolica; chè tutte io le rispetto altamente. E benchè apparisca assai chiaro, che il signor Eusebio spera di salvar le spalle appoggiandole appunto ad una delle cattoliche scuole, alla quale i giansenisti diedero a torto per addietro ed ingiuriosamente il titolo di pelagiana; tuttavia

(1) Ivi, n. 19. (2) Ivi, n. 20.

egli non sarà troppo sicuro per questo; giacchè neppur quella scuola, io credo, di cui egli si mostra alunno, il vorrà riconoscer per suo; chè, se io non erro, egli esagera e storce le dottrine di essa; e le dottrine di una scuola qualsiasi esagerate e storte, si possono più dire dottrine a quella scuola appartenenti (1)?

Ad ogni modo io dirò aperto quanto nel sistema del signor Eusebio intorno all'originale peccato a me paja vedere d'assai vicino al pelagianismo; nè questa sarà più che opinione privata, fino che la Chiesa non parli; ma pure sarà opinione degna a' dì nostri che ben si consideri. Perocchè abbattuto il giansenismo, qual mai errore riman più a temersi nella chiesa di Dio? — Il RAZIONALISMO (2): ecco il nemico vero dell'età nostra. E che cosa è poi egli il pelagianismo, se non un ramo del razionalismo? Laonde si vogliono anche oggidì distrutti i misteri, si esalta fuor di misura la potenza dell'umana ragione; e s'inclina sempre a scegliere infra le sentenze cattoliche, non quelle che abbiano più fermo e costante appoggio di ecclesiastiche autorità, ma quelle che meno incaglino il corso del proprio umano superficiale ragionamento (3): le quali una sola linea

(1) Per esempio v'hanno de' teologi che, senza negare che la volontà dell'uomo sia inclinata al male fin dalla nascita (quando il signor Eusebio va in collera perchè io pongo un guasto originale nella volontà), dicono tuttavia che il guasto della volontà è solo un *effetto* del peccato d'origine e non l'*essenza* propria di esso. Ora un tal parlare è ben altro da quello del signor Eusebio; e come si vedrà a suo luogo, non molto differisce dal mio concetto, nel quale si distingue l'*inclinazione al male*, dal *guasto* onde quella inclinazione s'origina, e in questo, non in quella riponesi l'*essenza formale* dell'original peccato.

(2) Io ho distinto due sistemi di razionalismo, il *filosofico* ed il *teologico*. Ved. la mia lettera al professor Polli, inserita nel *Progresso* di Napoli, e più altre volte stampata.

(3) Lo stesso Bolgeni, autore per altro ch'io stimo, dichiara di scegliere le opinioni cattoliche con questo criterio della ragione, rigettando quelle, sebben del pari cattoliche, che alla sua ragione non si affanno. « Io rigetto « tutte queste dottrine (così egli, parlando di quest'ultime), perchè NON SONO « DALLA PAROLA DI DIO COSTRETTO AD AMMETTERLE: chi potrà senza ingiustizia « accusarmi di temerità o di errore? Io le rigetto ancora perchè m'imbrogliano tutte le idee nella mente, e perchè io apprendo in tali dottrine « della ripugnanza colla ragione: chi potrebbe riprendermi, se all'essere « di cristiano io cerco di unire l'essere di uomo ragionevole? » (*Stato de'*

più in là del dover che si portino, fanno traboccar nell'errore. Ora son di nuovo con voi, Eusebio mio.

1.° Voleva adunque Pelagio che tutto ciò che ritrovasi presentemente nell'uomo appartenesse alla natura umana, come volete voi pure, e perciò che tutto fosse opera di Dio, il che viene per conseguente, giacchè di Dio è opera la natura. Posto questo, egli non può più distinguersi fra ciò che è naturale nelle nozze, e ciò che avvi di guasto dal peccato d'origine proveniente. Ma sant'Agostino all'incontro traeva Pelagio continuamente a dover distinguere ciò che alla NATURA dell'uomo appartiene (alla natura, notisi bene, non all'ordine soprannaturale), da ciò che è VIZIO di questa natura. Enumera nelle nozze tre cose che alla natura appartengono, la distinzione de' sessi, l'unione, la fecondità; queste tre cose, appunto perchè *naturali*, son buone e venienti da Dio. Ma oltre di queste tre cose ve n'ha una quarta, dice il santo Dottore, che è la *concupiscenza*, e questa non appartiene alla *natura* umana, ma solo al *guasto*, alla corruzione di essa dal peccato prodotta (1). Ora a che mai varrebbe questa

---

bambini morti senza battesimo, ecc. P. II, c. I). A tali sentimenti non potrei io mai aderire, col rispetto dovuto al pregevole autore. Non mi riputerei io mai autorizzato a rigettare queste o quelle dottrine cattoliche per non vedermi COSTRETTO ad ammetterle dalla parola di Dio, benchè avessero l'appoggio di gravissime autorità: anzi per ammetterle a me basta e bastò sempre di vedere che ad esse *inclina* la Chiesa, e che, sebbene non ancor definite, tuttavia elle si rinvengono nella tradizione ecclesiastica di più chiare e costanti autorità fornite che non sieno le loro contrarie. Lungi che questo sia per me un rinunziare ad «essere uomo ragionevole», egli è anzi agli occhi miei un mezzo utilissimo d'illuminare ed avvalorare la mia propria ragione; la quale meditando le più difficili dottrine e a lei opposte in apparenza, ivi rinviene spesso la luce più bella, dove da prima le appariano solo tenebre; e così ella sveste que' pregiudizj ch'ella s'avea ricevuti quali verità inconcusse e non eran tuttavia tali, ed anzi erano impedimenti ch'ella medesima s'avea posto senz'accorgersi al più alto ragionare.

(1) Di questo argomento contro la pravità pelagiana sono piene le opere di sant'Agostino. Ecco come in un luogo stringe Giuliano a riconoscere che, oltre i beni naturali delle nozze, v'ha un vizio in esse che offende e vulnera l'umana natura: *Vides igitur quemadmodum nos interroget* (Julianus): — *utrum diversitatem sexuum dicamus ad diabolum pertinere, an commixtionem, an ipsam fecunditatem.* Risponde che queste tre cose non appartengono al diavolo, perchè beni della *natura* (non però soprannaturali), ma a Dio. *Respondemus itaque, nihil horum; quia et diversitas se-*

distinzione, fondata nelle divine Scritture, ricevuta da tutti i Padri, se fosse vera la singolar dottrina del nostro teologo Eusebio, che altro non formi l'original peccato se non la pura privazione de' soprannaturali doni, rimanendosi però la natura umana così intera e perfetta come sarebbe se Iddio l'avesse da principio in istato di sola natura creata? Qual differenza può egli fare fra la *libidine* sì vergognosa di sè, e il ben delle *nozze* sì onesto, quando quella per lui appartiene siccome questa alla natura, nè in quella alcun vizio consiste, ma tutto il vizio, tutto il peccato sta nella nudità, in cui l'umana natura si trova, de' soprannaturali favori? Se questi mancano, mancano egualmente a tutte le parti della umana natura; se la libidine fa l'uom vergognare, perchè non egualmente le nozze? se queste son prive de' soprannaturali ornamenti siccome quella, non avran esse secondo voi lo stesso difetto di quella? Ma io vorrei dirvi ancor più, signor Eusebio: vorrei dirvi che la dottrina di sant'Agostino e di s. Tommaso intorno al disordine della concupiscenza, considerata non come uno spogliamento di qualche dono soprannaturale, ma come un vizio e un morbo della natura, agli occhi miei è di fede, non solo perchè da tutte le Scritture e da tutti i Padri attestata; eccetto forse da qualche moderno scrittore, che fuor del debito assottigliandosi, cerca schivare

---

xuum pertinet ad vasa gignentium, et utriusque commixtio ad seminationem pertinet filiorum, et ipsa fecunditas ad benedictionem pertinet nuptiarum: haec autem omnia ex Deo. Ma sant'Agostino trae dopo ciò Giuliano a dover osservare anche quel disordine insito nella natura, che l'eretico dissimulava, dicendo: *Sed iste* (Julianus) *in his omnibus noluit nominare concupiscentiam carnis,* QUAE NON EST A PATRE, SED EX MUNDO EST; *cujus mundi princeps dictus est diabolus: qui eam in Domino non invenit, quia Dominus homo non per ipsam ad homines venit. Unde dicit etiam ipse, Ecce venit princeps hujus mundi, et in me nihil invenit: nihil utique peccati, nec quod a nascente trahitur, nec quod a vivente additur. Hanc iste noluit nominare in his omnibus, quae commemoravit, naturalibus bonis, de qua etiam nuptiae confunduntur, quae de his bonis omnibus gloriantur. Nam quare illud opus conjugatorum subtrahitur et absconditur etiam oculis filiorum, nisi quia non possunt esse in laudanda commixtione, sine pudenda libidine? De hac erubuerunt etiam qui primi pudenda texerunt, quae prius pudenda non fuerunt, sed tamquam Dei opera praedicanda atque glorianda. Tunc ergo texerunt, quando erubuerunt: tunc autem erubuerunt, quando post inobedientiam suam inobedientia membra senserunt.* (*De nuptiis et concup.* L. II, c. V).

le chiare decisioni ecclesiastiche; ma ben anco pel decreto positivo del Tridentino Concilio, il quale non chiama già la concupiscenza una parte, una condizione, un effetto della umana natura; nel qual caso verrebbe da Dio, autore della natura; ma bensì la fa procedere dal peccato, *ex peccato*, e l'anatema pronuncia contro chi dice il contrario, come venite a dir voi, mio teologo sopraffino: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia* EX PECCATO EST, *et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit; anathema sit* (1). Or perchè mai colpisce questa concupiscenza il sacrosanto Concilio, mentr'ella gode pure la protezione d'Eusebio nostro, campione sì zelante della purità della fede? Se la natura presente dell'uomo non ha nulla in sè di vizioso, sol che è spogliata de' doni superni, perchè il Concilio colpisce una parte di questa natura umana, la concupiscenza, e dell'altre non parla? Se dal peccato è venuta una parte della natura; dunque anche l'altre: dunque la natura tutta procede da un cattivo principio. Vedete voi, mio Eusebio, in che modo la vostra novissima teologia vi conduce da un errore all'altro suo opposto, e dopo essere stato pelagiano, vi fa divenir manicheo? vedete voi, che se non ammettete un vizio originale insito nella natura, voi dovete o tutta lodarla, come facevano i pelagiani, o vituperarla nella sua essenza, come facevano i manichei? (2) Scegliete dunque: se col Concilio di Trento fate venire da un cattivo principio, qual è il peccato, la concupiscenza; dunque tutta la natura umana, per esser voi coerente al vostro principio, derivar dovrete dallo stesso principio cattivo; essendo tutta egualmente intera e sana in sè stessa, egualmente spoglia rispetto a' doni soprannaturali. Se poi volete co' pelagiani che nella natura umana nulla vi sia d'infetto, dovete, contro il Tridentino Concilio, come fate venir da Dio gli altri elementi della natura, far venire da lui pure la sozza concupiscenza, della quale è scritto che «non viene dal Padre» (3).

---

(1) Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*

(2) *Manichaeus quidem naturam humanam detestabiliter vituperat; sed tu crudeliter laudas.* (*De nuptiis et concup.* L. II, c. III).

(3) I. Jo. II, 16.

XLII. 2.° Che se la natura umana è così intera e sana in sè stessa, quale sarebbe se fosse uscita dalle mani di Dio priva di grazia a principio, ben s'intenderà come l'uomo possa produrre un altro uomo spoglio de' doni divini; ma non s'intenderà mai come l'infante debba uscir peccatore alla luce; e questa era un'altra obbiezione, che facevano i pelagiani contro la propagazione dell'originale peccato. Dovete dunque, mio caro Eusebio, rinunziare a quanto sant'Agostino e la tradizione tutta costantemente professa, che dal seme virile non natural, ma *viziato*, vien l'uomo prodotto, *seminibus ex origine vitiatis;* ne' quali semi riconosce pure sant'Agostino che tutto è buono ciò che appartiene alla mera natura, e non al vizio da essi contratto, aggiungendo: *in quibus bona est ab illo* (Deo) *creata substantia* (1). Perocchè egli da per tutto distingue la *sostanza* del seme che da Dio viene, dall'*infezione* di esso che vien dal peccato. *Neque nunc agitur,* come altrove dice, *de* NATURA *seminis, sed de* VITIO. *Illa quippe habet auctorem Deum, ex isto autem trahitur originale peccatum* (2). — Niente affatto, ripete il nostro Eusebio, prendendo il tuono di teologo zelantissimo della fede: quel preteso vizio del seme di cui parla sant'Agostino, non è che un natural difetto, e l'uomo l'avrebbe avuto anche creato da Dio colla sola natura, spoglio di grazia; ella « è una naturale condizione nostra semplicemente, che ora mirasi come un guasto, una ferita, una degradazione, una pena » (3); ma non è tale se non di nome, non è tale se non pel confronto allo stato soprannaturale, in cui l'uom si trovava e si dovrebbe or trovare. Invano sant'Agostino s'affatica a provargli, che dalla corruzion di quel seme vien comunicato il peccato d'origine; invano vi reca i testi manifestissimi della Scrittura divina, i quali accusan nell'uomo non una sola mancanza de' doni che eccedono la natura, ma una intrinseca NATURALE MALIZIA; in vano domanda: *Nam si semen ipsum nullum habet vitium* (parla del *semen ipsum,* non della natura tutta spogliata de' doni), *quid est quod scriptum est in libro Sapientiae: « Non ignorans quoniam nequam est natio illorum, et*

(1) *Contra Julian. Pelag.* L. VI, c. IX.
(2) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. VIII.
(3) R. Aff. VIII, f. 34.

« *NATURALIS MALITIA ipsorum*, *et quoniam non poterat mutari*
« *cogitatio illorum in perpetuum; SEMEN enim erat MALEDICTUM*
« *ab initio* » (1)? soggiungendo: *Nempe de quibuscumque dicat ista, de hominibus dicit. Quomodo est ergo cujuslibet hominis MALITIA NATURALIS et SEMEN MALEDICTUM ab initio, nisi ad illud respiciatur, quod per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (2)? A queste domande il nostro Eusebio non degnasi di rispondere meglio che non facesse il pelagiano Giuliano; e pur vanta egli solo d'intendere sanamente, egli solo d'avere per le sue opinioni il suffragio de' più celebri dottori cattolici, e dell'Aquinate massimamente! Che se io citassi uno o l'altro di que' moltissimi luoghi del dottore angelico, dov'egli insegna, consentendo a sant'Agostino e a tutta l'ecclesiastica tradizione, che *libido transmittit peccatum originale in prolem* (3), che *caro INFICIT animam — inquantum est principium activum in generatione* (4), che *in semine corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem SIMUL cum natura humana* (5); povero a me! che griderebbe allo strazio indegno ch'io faccio di s. Tommaso, e direbbe « Apprendi, apprendi la « cautela con cui van lette le opere del Rosmini! » (6), e giurerebbe che s. Tommaso « a malincuore di chi lo nega » (7), non mette infezione nella natura se non di nome, « ma IN REALTA' « (son sue parole) come nel corpo, così nell'anima ora NASCIAMO « E SIAM TALI QUALI NASCEREMMO E SAREMMO SE FOSSIMO STATI DA DIO « CREATI NELLO STATO DI PURA NATURA » (8). Anche nello stato dunque di pura natura, opera tutta di Dio, l'umana generazione sarebbe stata immonda siccome adesso; o per dir meglio, l'umana generazione è or cosa monda e pura, siccome stata sarebbe allora; benchè adesso dicasi infetta, non punto

(1) Sap. XII.
(2) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. VIII.
(3) S. I. II, LXXXII, IV, ad 3.
(4) S. I. II, LXXXI, IV, ad 2.
(5) S. I. II, LXXXIII, art. 1.
(6) R. Aff. VIII, f. 14, nota.
(7) R. Aff. VI, f. 19.
(8) R. Aff. VIII, f. 35.

perchè sia tale IN REALTA', chè ha tutto ciò che dee aver la natura, ma solo perchè de' doni soprannaturali è manchevole. Quel peccato dunque che or si trasmette pel vizio del seme, IN REALTA' sarebbesi trasmesso allora; o di nuovo, ora non v'ha punto nel seme un vizio, non trasmettesi punto peccato alcuno, ma sol *dicesi* che si trasmetta, perchè l'uom nasce con ciò solo che spetta alla sua natura, e quest'uomo, secondo la natura intero e perfetto, sol MIRASI qual peccatore perchè non vestito de' doni che Dio tolse alla natura umana in pena del peccato del primo padre! Così dee intendersi, secondo il nostro teologo, il Concilio di Trento, quando decide essere il peccato originale *PROPAGATIONE et non imitatione transfusum omnibus* (1), e quando dice che si battezzano anco i bambini non per ciancia, ma *ut in eis regeneratione mundetur quod GENERATIONE CONTRAXERUNT* (2). È veramente il nostro Eusebio sottile in due sole cose (nell'altre ottuso), la prima nel sottrar sè medesimo agli anatemi, se non da lui meritati, almeno dalle sue storte opinioni o dalle conseguenze di queste; la seconda nell'applicar gli anatemi alle verità a lui inaudite ed alle sue storte opinioni contrarie! In fatti ella sarebbe pur singolare che il Concilio di Trento colle parole *propagatione transfusum* avesse voluto parlare di una semplice privazione de' doni soprannaturali, quasichè dir si potesse con proprietà *propagarsi* o *trasfondersi* ciò che non è: e che il medesimo Concilio coll'altre, *quod generatione contraxerunt,* intendesse i bambini aver CONTRATTO niun male nella loro natura, no, ma la sola nudità de' soprannaturali favori: quasichè il *contraersi,* il *propagarsi,* il *trasfondersi* possa dirsi d'altro che d'un vizio positivo, proprio, inerente, reale; non fittizio, non relativo, come avviene nel sistema che il signor Eusebio ci contrappone, dichiarandolo quel di TUTTI I CATTOLICI (3). Pretende dunque il signor Eusebio da noi, che rinunziamo anche a questa cattolica verità, che l'original peccato contraggasi per un vizio di cui l'uman seme va infetto (4),

---

(1) Sess. V. *Decr. de pecc. orig.*

(2) Ivi.

(3) R. Aff. IV, f. 19.

(4) Sant'Agostino e tutti i più grandi ed autorevoli ecclesiastici scrittori spiegarono quelle parole dell'Apostolo, *in quo omnes peccaverunt,* assai na-

e ciò sotto pena di escluderci di sua autorità dalla comunion de' cattolici!

XLIII. 3.° La natura non è cosa cattiva, diceva Pelagio; ella è l'opera di Dio: perchè dovrà dunque essere schiava del demonio? — La natura non è cosa cattiva, ve l'accordiamo, rispondeva sant'Agostino; ma oltre a ciò che spetta alla umana *natura*, tutta opera certamente di Dio, vi ha il *vizio* della natura, che è opera del demonio seduttore e dell'uomo sedotto: *NATURÆ nascentis est auctor Deus, qui hominem condidit, et qui virum ac feminam nuptiali jure conjunxit: VITII vero auctor est diaboli decipientis calliditas, et hominis consentientis voluntas* (1). Per questo *in damnatione hominem prima nativitas tenet, unde nisi secunda non liberat. Tenet ergo diabolus, liberat Christus* (2). E a convincer mag-

turalmente così: che il *seme* di tutti contenuto in Adamo rimase viziato e divenne causa istrumentale alla propagazion del peccato, *in quo omnes in Adam peccaverunt, ut in materia vel in massa*, dice il sommo pontefice Urbano IV. *Nam in eo SEMINALITER omnes erant, quando ipse NATURAM CORRUPIT HUMANAM* (non solo spogliò de' doni); *et ab illo uno homine, qui omnium nostrum fuit materia et origo, omnes CONCUPISCENTIALITER descendunt; et per propagationis successionem et carnis concupiscentiam OCCULTE* (si noti bene questa parola) *ILLA CORRUPTIO* (non mera nudità) *in posteros demigravit. Nec tamen hoc fecit propagatio, sed libido* (cioè non la natura sana o intera, ma il vizio contratto da essa): *non naturae humanae fecunditas, sed libidinis foeditas, quam homines habent ex illius primi justissima tua, Deus, condemnatione* (Metaphr. in Ps. L). Le parole di Urbano IV non sono che la ripetizione delle parole de' Padri, della costante tradizion della Chiesa. E tali pur sono quelle di un altro sommo pontefice, Innocenzo III, che non posso qui a meno di riferire, come un saggio di que' moltissimi luoghi de' Padri e altri scrittori autorevoli, che senza alcuna fatica potrei riferire al proposito. Ecco come espone la vera dottrina il grandissimo Papa accennato: *Ex seminibus ergo FOEDATIS atque CORRUPTIS concipitur corpus corruptum pariter et foedatum, cui ANIMA tandem infusa CORRUMPITUR et FOEDATUR: non ab integritate et munditia quam habuit, sed ab integritate et munditia quam haberet, si non uniretur foedato corpori et corrupto, quoniam et creando infunditur, et infundendo creatur. Sicut enim ex vase corrupto liquor infusus corrumpitur, et pollutum contingens ex ipso contactu polluitur: sic ex contagio corporis anima corrumpitur et foedatur* (Ad Ps. IV). L'anima è guasta dunque, non perchè se n'esca dalle mani di Dio priva de' doni soprannaturali, come vuol Eusebio; ma perchè si guasta al contatto del corpo infetto, come vuole il papa Innocenzo con tutta la Chiesa.

(1) *De peccato originali contra Pelagium et Coelest.* cap. XXXVII.

(2) Ivi, c. XL.

giormente gli eretici, che non v'ha nell'uomo di presente la sola natura pura, ma sì bene il vizio, onde il demonio regna sull'uomo non rinato, non in quanto egli è uomo, fattura di Dio, ma in quanto egli è dal peccato corrotto, recava in mezzo il rito della Chiesa d'esorcizzare i bambini prima ancora di battezzarli; perocchè anche i pelagiani dichiaravano colle parole di rispettare i riti della Chiesa ed i sacramenti, benchè nel fatto ne annullasser l'effetto: *quae* (sacramenta) *tam priscae traditionis auctoritate concelebrat, ut ea isti* (Pelagiani), *quamvis in parvulis existiment* SIMULATORIE POTIUS QUAM VERACITER FIERI, *non tamen audeant aperta improbatione respuere* (1). Così credeva il grand'uomo d'abbattere l'eretica pravità. — Ma ora insorge il nostro Eusebio, e francamente vi dice, che non va presa così la cosa. — Ma come adunque? — Convien concedere, prosegue, a Pelagio e a Celestio, che nella natura umana com'ora ella nasce, non v'ha vizio alcuno di più di quello che vi sarebbe nella natura umana uscita dalle mani stesse di Dio se egli l'avesse creata senza la grazia. Così « affermano decisamente « i più celebri dottori cattolici » (2). — Ma se concedete tanto a Pelagio, se gli concedete che niente di ciò che v'ha nella natura umana al presente sia corruzione, ma tutto pura e vera natura umana; or come potete poi rispondergli, quando domandavi in che modo il demonio domini una natura in sè medesima pura, e che non ha niente che da Dio non provenga?

— Posso rispondergli assai meglio di sant'Agostino, Eusebio ci replicherà « con tutti i più celebri cattolici dottori »; perocchè io dico, che l'umana natura, quantunque *realmente* non punto guasta, la si MIRA e la si CONSIDERA siccome guasta, e per la ragione stessissima la *si considera* e la *si mira* come se il demonio la possedesse; e ciò tutto perchè ella è semplicemente ignuda de' doni superni! — Ah ora ben io capisco ragione onde, essendo voi, mio dolce Eusebio, un logico sì sottile, scriveste in su' cartoni del vostro libro, come foste la teologia in persona,

« Drizza, Lettor, ver me le acute luci
« Dello 'ntelletto! . . . »

---

(1) Ivi. (2) R. Aff. VIII, f. 34, 35.

Nè io certamente, nè tampoco sant'Agostino, nè la Chiesa cattolica, per quant'io credo (e di credenza di fede), ha quelle luci cotanto acute che bastino a raggiungere i vostri voli. Ecco dunque il vostro sistema. Iddio, in pena della colpa di Adamo, spoglia Adamo e tutti i nascituri suoi figliuoli de' doni gratuiti. Questi nascono perciò spogliati ed ignudi di tali doni, ma del resto realmente perfetti senza macola e senza difetto. Or Iddio, dopo averneli spogliati, dice loro: « Dovevate nascer vestiti »; e così imputa loro a colpa la inevitabile nudità. Poscia Iddio ancor soggiunge: « V'ho spogliati de' doni miei, e l'ho imputato a colpa vostra; ora, essendo voi colpevoli, il diavolo sarà il vostro padrone! »

— Niente affatto, Eusebio, che vedesi così scoperto, risponde; voi non m'avete inteso. Io non dissi che tutto ciò sia, ma che SI MIRA, SI CONSIDERA come se ciò fosse. — O mio dolcissimo Eusebio, sceglìete adunque: o un tal sistema, che dal vostro principio dell'ignuda natura discende, è *vero*, o *finto*: sia che mi rispondiate l'una cosa o l'altra, io non so come aver possiate ardimento di nominarvi, non che cattolico, ma pur cristiano. Consideriamo pure ciascuna delle due risposte che sole dar mi potete, e veggiamo ciò che ne viene.

XLII. Se voi mi rispondete che quel vostro sistema è *vero*, cioè che Iddio sottrae ai nati d'Adamo i doni soprannaturali, nè v'ha altro peccato loro aderente; e che imputa loro veramente a colpa la lor nudità, benchè del resto s'abbiano la natura umana sana e perfetta; e che in conseguenza lasciali veramente in balía del demonio fino che non vengano battezzati; in tal caso, voi cangiate Iddio nel più stolto, ingiusto e crudele tiranno. Ed in tal caso, come potevano parervi così « crude dizioni » (1) le mie, in paragone di queste vostre, quand'io, descrivendo gli effetti dell'originale peccato in quelli che nascono e che non sono per anco rigenerati, dicevo che « tutti sono guasti gli uomini nella volontà. Non ci ha bisogno « di condannarli, basta lasciarli in preda al loro guasto: con « ciò non si fa loro torto, lasciando loro il suo: questa ri- « provazione è come a dire un mal fisico, che ci viene sopra

(1) R. Aff. VIII, f. 33.

« inevitabile per conseguenza della colpa del primo padre » (1)! Non dite voi forse assai più col sistema vostro, se parlate da vero?

D'altra parte, considerate un po' con quest'occasione le mie ragioni, per le quali io mi son così espresso. Io rassomigliavo a un mal fisico, è vero, la riprovazione originale; ma il facevo perchè a un mal fisico appunto la rassomigliano i dottori ed i Padri tutti: un morbo, a ragion d'esempio, la chiama sant'Agostino (2): a un mal fisico s. Tommaso la paragona: *Est enim quaedam inordinata dispositio: — sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis: unde peccatum originale languor naturae dicitur* (3). In fine la Chiesa chiamò sempre e in tutti i secoli e *morbus*, e *languor naturae* la original perdizione; ed è una verità di fede cotesta, che questa ci venga sopra quando nasciamo, siccome un mal fisico inevitabile, appartenendo a' soli eretici il dire il contrario (4). Ma oltre di tutto ciò, non avvi certo cagione perchè tanto dura espressione vi debba sapere questa di un mal fisico da me usata, se a voi piaccia di considerar bene il contesto del mio discorso. Descrivendo io con dizioni sì crude, come voi dite, ma pur verissime, l'umana disgrazia, miravo pure a fare risaltar maggiormente il divin benefizio della nostra redenzione; perocchè quanto è più grande l'abisso in cui l'uomo pel peccato primo è caduto, tanto più splende la gloria della misericordia del Padre, e il trionfo di Gesù Cristo Salvatore, che alla sanguinosa croce affisse il chirografo che di tanto convin-

---

(1) *Tratt. della Cosc* facc. 72.

(2) *Unde illo magno primi hominis peccato, NATURA ibi nostra in deterius commutata* (sentite qui che è la *natura* stessa che soffrì detrimento, non le sole vesti di cui essa era ornata?), *non solum facta est peccatrix; verum etiam generat peccatores: et tamen ipse LANGUOR quo bene vivendi virtus periit, NON EST UTIQUE NATURA, SED VITIUM* (badate bene a queste parole): *sicut certe MALA in corpore VALETUDO* (che è il *mal fisico* di cui io parlavo, se intendete latino) *non est ulla substantia vel natura, sed VITIUM*. (*De nuptiis et concup.* L. II, c. XXXIV).

(3) S. I. II, LXXXII. 1.

(4) Onde il sommo pontefice Innocenzo III esclama: *Oh gravis NECESSITAS, et infelix conditio! Antequam peccemus, peccato costringimur, et antequam delinquamus delicto tenemur!* (*De Contempt. Mundi*, L. I, c. IV).

cevaci debitori. Laonde dopo aver io detto che « questa ripro-
« vazione (del peccato originale) è come a dire un mal fisico,
« che ci viene sopra inevitabile per conseguenza della colpa
« del primo padre », soggiungevo immediatamente: « Ma sia
« introdotto un altro principio nell'uomo, non per opera di
« libera volontà, ma di nuovo per necessità, venga cioè in-
« fusa la grazia. La dannazione è tolta incontanente » (1).
Volevo io così esprimere quello di s. Paolo: *Conclusit scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus* (2). Ma voi, mio Eusebio, per inavvertenza forse anzichè per malizioso artificio, distaccando del tutto le prime mie parole, che descrivono la miseria de' figliuoli d'Adamo, dall'altre che a quelle susseguono, e che descrivono l'abbondevol rimedio da Dio posto ad essa; prendeste occasione e di condannar per soverchia la grandezza da me descritta dell'umana sciagura (3) dalla colpa prodotta del primo padre, come se io detraessi troppo con ciò al libero umano arbitrio, o la dichiarassi inevitabil nel fatto (4); e di condannare poi, in altro luogo del vostro *libello*, per soverchia egualmente la grandezza da me celebrata della redenzione e della grazia battesimale infusaci pe' meriti del Signor nostro Gesù Cristo (5), come s'io volessi con ciò di nuovo al libero arbitrio detrarre quello che pur gli spetta. Io volea mostrare che tutti gli uomini hanno bisogno della grazia del Salvatore a salvarsi, e che questa grazia è pura misericordia, non ci vien per diritto che alcuno se

---

(1) *Trattato della Coscienza*, f. 72. (2) Galat. III, 22.

(3) R. Aff. VIII.

(4) Così dice Eusebio: « Ma non crediamo si possa addurre nè un testo nè « un esempio solo di persona adulta, che senza aver commesso grave colpa « attuale, pel solo originale peccato sia perita tra' reprobi » (R. Aff. VIII, f. 32). Queste parole sono affatto delle *extra rhombum*: e dove mai ho io trattato questa questione di fatto? Sfido Eusebio a indicare il luogo. Per altro quest'opinione d'Eusebio non è di fede. Di fede è bensì, che il solo peccato originale basta ad escluder l'uomo dalla salute, senz'altro peccato, se non gli viene rimesso per gli meriti di Gesù Cristo; di fede pure si è che Iddio è giusto e misericordioso, e che *vult omnes homines salvos fieri*. Ma del resto non è mestieri voler penetrare gli arcani di Dio, come pare vuol fare Eusebio; e il faccia a sua posta.

(5) R. Aff. IX.

n'abbia: laonde dicevo: tutti sono « guasti nella volontà: non « ci ha bisogno di condannarli: basta lasciarli in preda al loro « guasto: con ciò non si fa loro torto, lasciando loro il suo. « Questa riprovazione è come un mal fisico che ci viene sopra « inevitabile per conseguenza della colpa del primo padre », mal fisico che non si sana (1) se non per la grazia, che a noi viene infusa pure con operazion necessaria, cioè pel sacramento del battesimo, *ex opere operato;* in una parola, per la potente salutifera virtù di Cristo.

XLIV. E qui di passaggio ancora s'osservi quanto inesattamente s'esprime il nostro Cristiano. Volendo egli dimostrare che senza la *libera sua volontà* niuno dannasi, così dice: « Raccor« diamo noi coll'Apostolo (2), » (quanto sta male l'Apostolo, sì grande preconizzatore della grazia di Cristo, in bocca d'Eusebio!) « i nomi illustri di Abele, di Enoc, di Noè, di Abramo, « di Sara, d'Isacco, di Giacobbe, di Giuseppe; i quali, quan« tunque non esenti dal peccato originale, quantunque fioriti « prima della medesima legge scritta, PER LE LORO VIRTU' piac« quero a Dio e si salvarono » (3). Quanto starebbero bene in bocca a Pelagio stesso queste parole! PER LE LORO VIRTU' piacquero a Dio e si salvarono, quantunque non esenti dal peccato originale? Poterono forse mondarsi da questo peccato COLLE LORO VIRTU? poterono evitare COLLE LORO VIRTU' la dannazione che a quel peccato anche solo consegue? È egli questo che insegna la Chiesa? è questo che decide il sacrosanto Concilio di Trento? Udiamone le decisioni.

Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo; anathema sit (4). Come dunque, parlando della *cagione* per la quale gli antichi santi piacquero a Dio e si salvarono, si osa far menzione DELLE LORO VIRTU' come dell'unica causa dell'esser piaciuti a Dio e

(1) Al signor Eusebio dispiace assai questo *mal fisico;* ma la Chiesa non si contenta ancora: dice che l'originale infezione non è un *morbo* soltanto; è la *morte* stessa dell'anima; e che quindi la *grazia* del Salvator nostro (a cui sia gloria ne' secoli) non arreca solo la sanazione, ma dalla morte risuscita.

(2) Hebr. XI. (3) R. Aff. VIII, f. 32. (4) Sess. VI, *De justif.*, cap. I.

dell'essersi salvati, quantunque non esenti dal peccato originale, quasichè questo ridotto a un nome vano non possa *realmente* lor nuocere, senza nulla affatto toccare nè i meriti di Gesu' Cristo e della sua passione, nè la grazia dal Salvatore meritata per essi e lor conferita? Non parla certo così il sacrosanto Concilio di Trento, quando, riassumendo tutte le cause dell'umana giustificazione, le riduce alle seguenti: *Hujus justificationis causae sunt, FINALIS quidem, gloria Dei et Christi, et vita aeterna: EFFICIENS vero, MISERICORS DEUS, QUI GRATUITO ABLUIT ET SANCTIFICAT, SIGNANS, ET UNGENS SPIRITU PROMISSIONIS SANCTO, QUI EST PIGNUS HAEREDITATIS NOSTRAE: MERITORIA AUTEM, DILECTISSIMUS UNIGENITUS SUUS, DOMINUS NOSTER JESUS CHRISTUS: qui, cum essemus inimici, PROPTER NIMIAM CHARITATEM, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit; INSTRUMENTALIS item, SACRAMENTUM BAPTISMI, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio: demum UNICA FORMALIS causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo DONATI, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem* (1). Tale è la dottrina del Concilio di Trento, il quale non dice già che gli antichi aventi il peccato originale a Dio piacessero e si salvassero solamente per LE LORO VIRTU', tacendo il resto, come sel tace Eusebio affin di provare la forza dell'umana libertà. Il dire che « Iddio è la causa EFFICIENTE della salute, che Cristo n' è la causa MERITORIA, che il battesimo n'è l' ISTRUMENTALE », non esclude punto la disposizione e la cooperazione da parte dell'uomo, la quale certamente è libera nell'adulto; ma il dire che gli antichi si salvavano per le LORO VIRTU', e ciò per provar la forza della libertà loro, quasichè questa sia la causa della loro salute, difficilmente assai, o anzi in niuna maniera può salvarsi da errore, conciossiachè le VIRTU' LORO non sono punto la causa nè ef-

---

(1) Sess. VI, *De justif.*, cap. VII.

ficiente, nè meritoria, nè istrumentale della loro salute, che anzi ne sono l'*effetto:* e ben si consideri che qui Eusebio oppone le virtù di quegli uomini all'operazione della grazia di cui io parlavo, quasi fossero quelle loro, virtù naturali, e non fosser la fede, soprannatural dono di Dio, *quae per charitatem operatur.* Di questa certo parla s. Paolo nella lettera agli Ebrei, e non delle virtù naturali, le quali non possono in alcun modo giustificar l'uomo; e ad esse l'Apostolo contrappone la fede da Dio infusa, e dall'uomo, senza porre ostacolo, ricevuta (*justitiam in nobis RECIPIENTES*): la qual fede è accompagnata dalla speranza: *juxta fidem defuncti sunt omnes isti, NON ACCEPTIS REPROMISSIONIBUS, sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram* (1). Perocchè senza i meriti di Cristo potevano e dovevano dire anche que' santi antichi, col profeta Isaia: *Et facti sumus ut immundus omnes nos, et quasi pannus menstruatae universae justitiae nostrae* (2); e anche di essi potè del pari dir GESU' Cristo: *Omnes quotquot venerunt, fures sunt et latrones* (3). Della salute loro adunque fu causa la divina pietà, a cui quegli uomini corrisposero col libero lor volere, venendo però questo stesso eccitato e ajutato dalla grazia; nè tuttavia poterono evitare i peccati veniali, l'un solo de' quali, fin che non

---

(1) Haebr. XI. — Divinamente descrive questa fede il sacrosanto Concilio di Trento, dicendo: — *Credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt; atque illud IN PRIMIS, a Deo justificari impium PER GRATIAM EJUS, per redemptionem quae est in Christo JESU: et dum PECCATORES se esse intelligentes* (non adorni delle virtù per le quali vuole il signor Eusebio che gli antichi piacessero a Dio e si salvassero), *a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei MISERICORDIAM se convertendo, in spem eriguntur, fidentes DEUM SIBI PROPTER CHRISTUM PROPITIUM FORE, etc.* (Sess. VI, *De justif.*, cap. VI). Tanto è lungi adunque che gli antichi piacessero a Dio e si salvassero PER LE LORO VIRTU', che anzi tutta la loro salvazione dovea incominciare dal riconoscersi spoglj di virtù e di meriti, e dal peccato aggravati, aspettando la loro salute unicamente dalla divina MISERICORDIA, la quale avrebbe e loro condonate le colpe, e loro date le forze ad osservare i divini comandamenti, e loro infuse le virtù; e colle forze e colle virtù ricevute, sempre più, cooperando alla grazia, avrebbero meritato.

(2) Is. LXIV.

(3) Jo. X.

è rimesso, basta ad impedire l'ingresso nel cielo (1); ed anche mondi dalle veniali colpe, per gli meriti sempre del Salvatore, non poterono però meritar di più che di scendere al limbo, fino che il loro liberator generoso Gesu' Cristo venisse a trarli di quella prigione, senza del quale non potevano uscirne.

Che dunque il solo peccato originale che vien nell'uomo senza sua volontà tragga seco di necessità la dannazione e la servitù dell'uomo sotto il demonio (2), questo è di fede; come è di fede, che il Redentore del mondo portò il rimedio di peste così mortale e vinse il demonio. Ora dicevo io, è ella forse più cruda questa mia sentenza, o della Chiesa piuttosto, di quella del signor Eusebio, qualora egli pretenda che il bambino venga al mondo schiavo veramente al demonio per cagione non d'un peccato a lui inerente nella sua propria natura, ma d'una mera colpa posticcia, per così dire, imputatagli cioè da Dio, perchè ignudo de' doni suoi, e ignudo perchè egli glieli sottrasse in pena del

---

(1) Della giustizia degli antichi santi parla sant'Agostino di frequente. Il ettore potrà consultare *De gratia Christi contra Pelagium et Caelestium*, c. XLVIII, dove dice che la giustizia *quae ex lege est, in stercoribus et detrimentis deputavit.* — *De peccato originali.*, cap. XXIV e XXV. — *De nuptiis et concupiscentia*, c. XI.

(2) Dicendo *dannazione*, non voglio io qui dichiararmi per l'una o l'altra delle sentenze cattoliche, che più o meno alleggeriscono le pene a' bambini morti senza battesimo. Or il signor Eusebio non deve credere per questo, quasi leggendo col suo cannocchiale nella mia mente, che a me piaccia di scegliere fra esse la più severa. Vero è, che io ho adoperata, anche parlando del peccato originale, la parola *dannazione* usata dalla Chiesa; ma ci era bisogno di andare tant'in collera per tal cagione? (Ved. R. f. 32, 35). E non dite voi stesso che « il non andar dopo morte a godere dell'eterna « soprannaturale felicità, se si muoja senz'essere rigenerati, e l'essere esclusi « affatto dal cielo, si riguarda come una positiva dannazione? » (R. 35). E se si riguarda come una positiva *dannazione*, perchè salite dunque sì sconciamente in sulla bica per aver io adoperata questa parola senza aggiungervi spiegazione alcuna, ma lasciando che ciascuno la si prendesse per quel che gli piace? Non la usano forse i Padri, non la usa sant'Agostino continuamente, come, parlando del peccato originale contro Pelagio e Celestio, là dove dice: *Ac per hoc Deus hominem* DAMNAT *propter* VITIUM, *quo* NATURA DEHONESTATUR; *non propter* NATURAM, *quae* VITIO *non aufertur* (*De peccato orig. contra Pelag. et Coelest.* c. XL)? Cessate dunque dal solito vostro vezzo di sognare che io dica quel che non dico, imputandomi i sogni vostri morbosi, e volendomi estinto in pena di questa strana vostra imputazione. Ma su di ciò torneremo fra poco..

peccato del primo suo padre? L'esser più cruda l'una o l'altra di queste sentenze, non dipende già dalla gravità della pena; poichè noi supponiamo in tale ipotesi una pena uguale, supponiam l'uno e l'altro che il neonato sia al demonio in preda; ma dipende dal rilevar se la pena sia inflitta più ragionevolmente nel sistema mio, cioè in quel della Chiesa, o in quello d'Eusebio. Nel mio sistema il figliuolo d'Adamo è guasto, non è sol della grazia privato: ha una volontà a Dio avversa, che impedisce la grazia (perocchè la volontà nell'uomo anche bambino non manca mai): egli è morto perciò nell'anima, mortale nel corpo: Iddio adunque l'ha in ira: il demonio ha su di lui un cotal diritto di conquista, se lice dirlo, essendo egli stato causa, qual seduttore, della perversione della creatura: Iddio dunque gliel lascia come già suo, fino che non gliel ritolga con nuova conquista. Nel sistema vostro all'incontro, Iddio abbandona al demonio la sua creatura, che non ha in sè vizio alcuno, e sol perchè è spoglia de' doni ch'egli non le ha conferiti: qual crudeltà, quale assurdo non è cotesto!

. XLVII. Ma voi, già ben veggo, rigettate quest'ipotesi, e mi rispondete nel secondo modo de' due possibili, venendomi a dire che è tutta traslata la vostra maniera d'esprimervi; e che voi dite bensì,

a) Che ne' discendenti d'Adamo avvi peccato; ma per peccato intendete il mero spogliamento de' doni soprannaturali, che non è in sè peccato, ma che MIRASI per tale relativamente alla sua causa, il peccato attuale d'Adamo, il quale fu perdonato, e quindi non più imputabile se non per modo di dire, di guisa che se « si astragga (1) dalla volontà libera dell'uomo « primo che ne fu l'autore, — non ammette in sè neppure la « nozione di peccato » (2):

---

(1) Notisi bene che non dice già Eusebio che il peccato originale non ha più la ragion di peccato, quando egli venga rimesso pel lavacro battesimale (nel che saremmo d'accordo); ma quando, eziandio che non sia stato rimesso, s'ASTRAGGA colla mente dalla volontà libera dell'uomo primo; il che è quanto dire che all'uomo proprio non *inhaeret* alcun peccato, ma riducesi ogni cosa al solo peccato d'Adamo imputato a' posteri; cioè *considerato* come imputato; non essendo più imputabile perchè già rimesso.

(2) R. Aff II, f. 10.

b) Che v'ha nell'uomo com'egli or nasce, guasto, ferita, degradazione, pena e colpa; ma che tutte queste cose sono solamente « i NATURALI difetti dell'anima e del corpo nostro, « che nello stato di pura natura si sarebbero dovuti mirare « COME NATURALI CONDIZIONI NOSTRE SEMPLICEMENTE; ora che « decademmo SI MIRANO come un guasto, una ferita, una de- « gradazione, una pena; siccome pure il nascer noi privi nel- « l'anima della grazia santificante, MIRASI come una colpa » (1).

c) Che l'originale peccato poi tiri la dannazione dopo di sè, cioè la morte eterna dell'anima e una pena conseguente: voi inorridite a sentirlo, e a me apponete, avendol detto, un errore gravissimo e crudelissimo, dichiarandomi perciò in lega collo stesso Calvino.

d) Che « noi siamo per natura figliuoli dell'ira », come dice s. Paolo, voi l'ammettete, a condizione però di travolger del pari a queste parole il loro senso naturale ed ovvio, franchissimamente affermando, che *Cum essemus* NATURA *filii irae*, significa solamente « che non nasciamo noi ora figliuoli della miseri- « cordia, ma diseredati per giusta pena e privi dei gratuiti di- « vini favori. Ma IN REALTA' come nel corpo così nell'anima « ora nasciamo e siam tali, quali nasceremmo e saremmo se « fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura » (2); e vi vantate d'interpretar così il passo dell'Apostolo coll'autorità dell'Angelico e de' più esatti dottori (3)!

---

(1) R. Aff. VIII, f. 34, 35. (2) Ivi.

(3) Io non conosco nè pur un solo di questi « esatti dottori » che spieghino il passo dell'Apostolo in cui dice che « noi siamo per natura figliuoli DELL'IRA » come pretende il signor Eusebio. Quanto all'Angelico poi da lui nominato in particolare, se non è sozza menzogna la sua, egli è certamente un delirio! Le proprie parole, colle quali l'Angelico nel suo Commentario sulle lettere di s. Paolo (Ephes. II, 3) spiega il *Cum essemus naturâ filii irae*, sono precisamente queste: *Peccatum vero originis insinuat dicens: « Et eramus naturâ filii irae ». — « Eramus naturâ », id est, per originem naturae, non quidem* NATURAE UT NATURA EST, QUIA SIC BONA EST ET A DEO, SED NATURAE UT VITIATA (intenda bene il signor Eusebio): « *filii irae* », *id est* VINDICTAE, POENAE, ET GEHENNAE, *et hoc sicut et ceteri, id est Gentiles.* Vegga il lettore se si potrebbero trovare parole più efficaci di queste a prostrare l'errore anti-cattolico del signor Eusebio della pretesa natura umana non viziata! vegga ancora fino a qual segno una velenosa passione possa traviare la mente e la lingua d'un uomo!

e) Finalmente del diavolo tacete al tutto; ma egli è conseguente, che voltando anche qui alle parole il significato, intendiate « per la schiavitù del demonio » qualche altra cosa: perocchè altramente questa sola schiavitù ammessa, distruggerebbe tutto il sistema vostro della natura priva d'infezione e sol nuda di grazia.

Il quale artificioso sistema, in cui tutte si ritengono le parole e le frasi della cattolica Chiesa, ma a tutte destramente si cangia sotto il valore, non è da vero quel che alla Chiesa santissima si convenga; la quale ha la parola di verità in sul suo labbro, e niente ammette o fa o dice di simulato o di finto. Laonde ben merita che io mi trattenga un pocolino ancora su questa vostra singolar teologia, sotto i cui fulmini sperate d'incenerirmi.

XLVIII. Intanto, per rispetto al demonio, che è ciò di cui avevam preso a parlare, io so assai bene che domandava Pelagio: *Per quid igitur sub diabolo sunt, quos Deus fecit* (1)? cioè a dire: « se l'uomo, tutto ciò che è nell'uomo, è mera e pura natura umana, e se *naturam hominis ipse* (diabolus) *non condidit* (2), perchè dunque quella che è tutta opera di Dio nasce ora schiava del diavolo? » E so ancora che sant'Agostino gli rispondeva, *non eos ideo teneri* (a diabolo), *quia homines sunt, quod* NATURAE *nomen est, cujus auctor diabolus non est; sed quia peccatores sunt, quod culpae nomen est, cujus* DIABOLUS AUCTOR EST (3); ed ancora: DE VITIO *hic agitur, quo est depravata natura bona,* CUJUS VITII AUCTOR EST DIABOLUS; *non de naturae ipsius bonitate, cujus auctor est Deus* (4). Ma il nostro Eusebio non potendo risponder così, perocchè egli comincia dall'accordare generosamente a Pelagio, che l'umana natura di presente non è viziata, ma sol nasce spoglia DELLA GRAZIA SANTIFICANTE, e quest'è tutto ciò che in essa per colpa si mira (5): che cosa altro potrà a quell'empio rispondere, se non, il diavolo esser autor del peccato, doversi interpretare « co' più esatti dot-

---

(1) S. Aug. *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. V.
(2) Parole di Pelagio riferite da s. Agostino, *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. VI.
(3) Ivi.
(4) Ivi, c. IX.
(5) R. Aff. VIII, f. 35.

tori » per tutt'altro da quel che suona; e, nascer l'uomo schiavo al demonio, doversi intendere semplicemente per nascere da Dio disgiunto, cioè privo semplicemente della sua grazia, senza però essergli in disgrazia ed in ira? Non dice veramente Eusebio questo in espresse parole; ma implicitamente cel fa conoscere. E da prima assolve egli il diavolo con sottile argomento dall'esser autor del male, perocchè scrive: « I traviamenti morali ci sono: e « quanti! Chi se ne dovrà dunque chiamare in colpa? Forse il « Demonio? Ma esso del male morale che fa l'uomo non può « essere neppur cagione, poichè a tanto non arrivano le sue forze, « di muovere internamente al male la nostra volontà » (1); quasichè il demonio non possa esser cagione del male movendo la ragione e *persuadens peccatum* (2), come spiegaci s. Tommaso; e quasichè non si possa chiamare in colpa il demonio del mal morale, perchè non può muovere internamente al male la volontà! E pur la Chiesa ha sempre usato di parlare altramente da quel che fa Eusebio, non temendo d'errare chiamando il demonio autore di tutti i mali! Or qual pietà del signor Eusebio verso lo stesso demonio? a che tanta sottigliezza per discolparlo da' mali che pur pesano su di lui? Vuol egli forse, dal sostenere che il demonio non può essere causa, nè autore imputabile de' peccati, indurre la conseguenza ch'egli non potè acquistarsi perciò sopra gli uomini alcun dominio; contro ai Padri e alla Chiesa, che spiegano appunto la dominazion del demonio dall'essere egli stato omicida fino a principio? *A quo enim quis devictus est*, son parole di sant'Agostino, *sicut* DICIT SCRIPTURA, *huic servus addictus est: nec quisquam nisi per* GRATIAM LIBERATORIS *isto solvitur vinculo servitutis, a quo est hominum nullus immunis* (3). Ovvero vuol dimostrare, il libero arbitrio essere nell' uomo sì sano, da poter pure colle sue proprie forze resistere a tutte le suggestioni infernali, sicchè non ci sia oggimai più vero bisogno di pregare: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a* MALO?

Egli è dunque costretto il signor Eusebio dal suo sistema non pur di encomiare qual cosa buona la sozza concupiscenza, ele-

---

(1) R. Aff. IV, f. 20. (2) S. I. II, LXXV, III.

(3) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. III.

mento dichiarandola della mera natura non punto viziata, ed opera di Dio stesso; ma di rendersi altresì l'avvocato del diavolo! A ciò conduce necessariamente l'errore della natura non viziata realmente, ma sol di nome, che Eusebio vuol vendere a' suoi lettori baggiani come fiore di purissima cattolica teologia, scomunicando tutti quelli che a lui non credono.

Io non posso certo sentir con lui, perchè amo sentir colla Chiesa, e gli anatemi di questa temo, non punto i suoi. Laonde ogni qualvolta io, battezzando un bambolo, gli soffio tre volte in viso, e dico le parole che la Chiesa, di cui io sono indegno ministro, mi mette in bocca: *Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui sancto Paraclito;* e quelle altre: *Disrumpe omnes laqueos Satanae, quibus fuerat colligatus;* e ancora: *Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ut exeas et recedas ab hoc famulo Dei; ipse enim tibi imperat, maledicte damnate, qui pedibus super mare ambulavit, et Petro mergenti dexteram porrexit. Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam, et da honorem Deo vivo et vero;* con tutti gli altri esorcismi; non tengo già di far tutto ciò simulatoriamente, come il tenevano i Pelagiani (1), il che parrebbemi cosa empia e alla Chiesa ingiuriosa; ma anzi credo di esorcizzar veramente e di discacciar veramente il demonio che occupa, lega e domina quel bambino: credo che quel tiranno della guasta nostra natura sente allora, e trema, e ubbidisce alle parole che la Chiesa gli fa dire pel suo ministro in virtù dell'autorità ch'ella ebbe da Cristo.

XLIX. 4.° Ma se, nel sistema del signor Eusebio, il dogma cattolico « della schiavitù del demonio » qual conseguenza del peccato d'origine, riducesi ad una maniera di dire che tutt'altro significa; la parola poi *dannazione,* come toccai più sopra, è pel cuore di lui, dolce fin col demonio, tale un eccitante, che lo mette in convulsione, e dal suo tesoro il fa eruttar su di me villanie copiose e menzogne. Ho io sol nominata quella parola, senza spiegarmi di più; e perciò sol mi condanna cogli eretici al

---

(1) Pelagio ammetteva che si dovessero battezzare i bambini: non volea urtare colla Chiesa; ma realmente a' riti battesimali sottraea la virtù, riducendoli ad una simulata e vanissima cerimonia. (Ved. sant'Agostino *De peccato originali* ecc., c. V).

fuoco. Non contentasi egli di decidere *ex cathedra*, che quella parola intender si deve per « non andar dopo morte a godere « dell'eterna soprannaturale felicità, — ed essere esclusi affatto « dal cielo » (1). Se di questo solo appagato si fosse, mi basterebbe dirgli: « Fratello, nel mio *Trattato della Coscienza* che voi straziate non trovasi pure un motto nè in favore nè contro a questa vostra sentenza: lasciatemi dunque in pace, poichè io non sono entrato, nè entrar voglio con voi in tale questione ». Ma va più innanzi: egli mi morde e dilacera per aver io nominate semplicemente le voci di dannazione, di perdizione e di riprovazione, riferendo e spiegando alcuni passi dell'Apostolo, de' quali egli riporta, non so io se per iscaltrezza o per la sua solita semplicità, solo il seguente: *Usque ad legem enim peccatum erat in mundo: peccatum autem non imputabatur cum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae* (2); dopo di

(1) R. Aff. VIII, f. 55.

(2) Rom. V, 13, 14. — Chi potrebbe scusare, con tutta la buona volontà del mondo, il signor Eusebio Cristiano di dolosa malvagità, quando consideri che, non contento di recare qualche mio periodo reciso affatto dal suo contesto, e di non avere al contesto riguardo alcuno nell'interpretarlo, osa di più con isfacciata impostura di ommettere delle parole importanti fra mezzo agli stessi periodi recisi, non segnandone l'ommissione nè con punti nè con alcun altro segno, ma dando a credere a' semplicioni de' suoi lettori (perocchè egli dee averli certamente in tal conto) che quelle parole e sentenze mie sieno tutte intere e seguite siccome egli le ha fatte? Così nell'Affermazione VIII egli ommette del tutto le parole che vengono dopo la parola *imputazione*, e son queste: « La quale esige il libero arbitrio, che special« mente si sviluppa colla cognizione della legge positiva ». Ognuno intende la malizia di quest'ommissione; come ancor più quella di aver ommesse le parole precedenti, dove si cita un testo. nel quale s. Paolo parla di PERDIZIONE (*peribunt*). Rimettiano adunque qui sott'occhio al lettore le vere ed intere parole del *Trattato della Coscienza* preso a scopo del furente suo zelo, le quali son queste: « Di più, sebbene questo peccato d'origine non « sia l'effetto della libertà nostra, ma di quella del primo padre, tuttavia « tira dietro a sè la *dannazione*. Questa dannazione non viene a noi per « *colpa* nostra personale, ma per esser l'uomo tutto intero, fino nel suo « più elevato principio, guasto e perduto in conseguenza della colpa del « primo padre. Quindi s. Paolo dice, che « eravamo per natura figliuoli « d'ira » (Eph. II): non dice ch'eravamo figliuoli del giudizio: non si « parla di un giudice che pronuncia una sentenza, ma di un padrone « incollerito, a cui il servo è odioso. Così pure: « Tutti quelli, dice, che

che così mi rimbecca: « Dov'è qui la dannazione, la perdizione, « la riprovazione, di che parla nel suo commento il signor « Rosmini? » A cui rispondo, che il signor Rosmini non citò dell'Apostolo quel testo solo, ma prima immediatamente quest'altro: *Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege* PERIBUNT (1), dove l'Apostolo nomina la *perdizione*: rispondo ancora, che in quello stesso passo dal signor Eusebio recato, può trovarsi benissimo la perdizione, senza opporsi menomamente alla lista d'interpreti che bugiardamente egli cita, de' quali mette alla testa, con infinita impudenza, sant'Agostino: la quale impudenza trarrò io in luce fra poco. — « Come può trarre « egli quindi, così prosegue a investirmi, la general dedu« zione, che tutti gli uomini, senza eccettuare nè pur coloro « che non peccarono mai con colpa attuale e libera, sono « guasti nella volontà? » — Tutti gli uomini, senza eccettuare nè pur coloro che non peccarono mai con colpa attuale e libera, come i bambini, sono pur peccatori per conseguenza del-

---

« hanno peccato senza la legge, PERIRANNO senza la legge; e tutti quelli che « hanno peccato nella legge, per la legge *saranno giudicati* » (Rom. II): « dove a quelli che erano senza legge attribuisce la *perdizione*, e a quelli « che aveano la legge attribuisce il *giudizio*; distinguendo così sottilmente « fra la *dannazione* e la *impulazione*, propriamente e strettamente detta. « Anzi, sebben gli uomini peccatori perivano anche senza la legge, e però « avanti alla legge, tuttavia s. Paolo dice espressamente che avanti la legge « il peccato non *s'imputava.* » Fino alla legge, così egli, v'era nel mondo « il peccato; ma il peccato non *s'imputava*, non essendovi la legge » (Rom.). « Non v'era dunque *imputazione* secondo la maniera di parlare dell'Apo« stolo; ma v'avea tuttavia *dannazione* e *perdizione*, soggiungendo: « Ma « *regnò* la morte da Adamo fino a Mosè anche in quelli che non pecca« rono alla similitudine di Adamo « (Rom. V), cioè colla colpa attuale « e libera, come peccò Adamo. Vi avea dunque *peccato abituale* e *origi« nale*, v'avea *dannazione*; non però ancora in istretto senso *imputazione*; « la quale esige il libero arbitrio, che specialmente si sviluppa colla cogni« zione della legge positiva. Tutti adunque sono guasti gli uomini nella vo« lontà. Non ci ha bisogno di condannarli, basta lasciarli in preda al loro « guasto: con ciò non si fa loro torto, lasciando loro il suo: questa ri« provazione è come a dire un mal *fisico*, che ci viene sopra inevitabile « per conseguenza della colpa del primo padre. *Numquid iniquus est Deus « qui infert iram?* dice s. Paolo. *Absit.* » (Rom. III). *Tratt. della Cosc.*, pag. 71, 72.

(1) Rom. II, 12.

l'eredità funesta dell'originale peccato: *Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt* (1). Ora nel sistema d'Eusebio, in cui l'originale peccato non è alcun vizio aderente a ciascun che nasce, gli uomini che non abbiano attualmente e liberamente peccato, non debbon certo essere guasti nella potenza morale, che è la volontà, come non son guasti nell'altre; ma tutt'altro nel sistema dell'Apostolo e di sant'Agostino, nel quale la natura umana è tutta viziata, *cujus vitii auctor est diabolus* (2). Nel sistema dell'Apostolo e di sant'Agostino si dice, che *vulnus — quod peccatum vocatur, ipsam vitam vulnerat,* QUA RECTE VIVEBATUR (3); ed era certamente colla buona volontà, che vivevasi rettamente prima dell'originale peccato; *et tamen ipse languor* QUO BENE VIVENDI VIRTUS PERIIT, per continuarmi colle parole chiarissime di sant'Agostino, *non est utique* NATURA, *sed* VITIUM (4); laonde non solo è perita nella volontà umana la virtù di operare soprannaturalmente il bene, al che si richiede la grazia, ma è debilitata altresì (quantunque non al tutto perita) la virtù in essa volontà di operare il bene onesto naturalmente; e nel catechismo imparammo esser noi tutti al male inclinati. Laonde il signor Eusebio rinunzia veramente al catechismo, negando che noi siamo al male inclinati e però guasti nella volontà; e dee far sì che anche il mondo vi rinunzi prima di persuadersi della sua teologia; come pure sarà uopo che rinunzi alle decisioni del sacrosanto Concilio di Trento, il quale così si esprime: *oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent* (5), *facti* IMMUNDI (e non solamente ignudi di grazia), *et, ut Apostolus inquit, naturâ filii irae, — usque adeo* SERVI ERANT PECCATI *et sub* POTESTATE DIABOLI *ac mortis*

(1) Adopera questo testo s. Paolo (Rom. III) a dimostrare l'universal corruzione prodotta dall'originale peccato.

(2) S. Aug. *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. IX e c. XXVIII. — Il diavolo non può sottrarre la grazia di Dio agli uomini, perocchè della sua grazia è dispositore Dio solo; ma il diavolo può ben viziar la natura che a lui si dà in preda col peccato.

(3) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. XXXIV.

(4) Ivi.

(5) *Innocentiam perdere* suppone non un mero spogliamento della grazia, ma un vero *stato di peccato* in cui trovisi di presente la umana natura.

(attendete bene, signor Eusebio, alla forza di tutte queste parole, che fanno tutte per voi), *ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari, aut surgere possent; tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, VIRIBUS LICET ATTENUATUM, ET INCLINATUM* (1). Dalle quali ultime parole non vi pare ora a voi di capire in che stia il guasto della volontà prodotto in tutti noi dall'originale peccato?

Ma il signor Eusebio, stizzito tuttavia, che, dopo aver citate quelle parole dell'Apostolo, *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen,* io abbia nominata la parola *dannazione,* così continua mordendomi: « Chi prende qui la voce *morte* per sinonimo di « *dannazione* e *perdizione,* dà a sospettare di volere mandar « dannati tutti quelli che vissero nella legge naturale, o fuori « dalla legge scritta; comecchè non commettessero nessun vo« lontario e personale peccato: giacchè dice il testo: *Regnavit* « *mors etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevari*« *cationis Adae.* Ora il Rosmini, queste parole dell'Apostolo, « che propriamente ALTRO NON SIGNIFICANO CHE MORTE TEMPORALE », (sentite voi, miei lettori, la cattedratica sicurezza del barbassoro?) « le prende in senso di riprovazione e dannazione » (2). E qui gratuitamente afferma, che una serie d'interpreti, in capo alla quale pone sant'Agostino, così appunto spieghino il testo, come a lui piace! Consultiamo dunque sant'Agostino, a cui sì solennemente s'appella, e veggiamo se sia vero o falso ciò che egli tanto recisamente asserisce. Parole proprie di sant'Agostino, colle quali egli commenta l'accennato luogo di s. Paolo, son le seguenti: *Usque enim ad legem peccatum in mundo fuit: id est, quia nec lex potuit auferre peccatum. Peccatum autem, inquit, non deputabatur, cum lex non esset. Erat ergo, sed non deputabatur; quia non ostendebatur, quod deputaretur* (3). — *Sed regnavit, inquit, mors ab Adam usque ad Moysen: hoc est, quod supra dixerat, usque ad legem: non ut a Moyse deinceps non esset pec-*

---

(1) Sess. VI, *De justificat.,* c. I.
(2) R. Aff. VIII, f. 33.
(3) *Deputaretur* e *impularetur* torna al medesimo. Anche Tertulliano usa il verbo *deputare* per *imputare.*

catum, sed quia nec per Moysen lex data regnum potuit mortis auferre, quae non regnat utique nisi per peccatum. REGNUM *porro ejus est* (apra qui gli orecchi il signor Eusebio alla verità), UT HOMINEM MORTALEM IN SECUNDAM ETIAM, QUAE SEMPITERNA EST, PRAECIPITET MORTEM. Ognuno può riscontrare, quando gli aggrada, queste parole del santo Dottore nella sua opera *De nuptiis et concupiscentia* (1): e prendere da questo un altro saggio della veracità del religioso mio Cristiano. Secondo s. Agostino adunque, il regno della morte di cui parla l'Apostolo, è tale, *ut hominem mortalem in secundam etiam, quae sempiterna est, praecipitet mortem.* Tale è infatti la forza dell'espressione REGNAVIT MORS dell'Apostolo, che indica ben più della sola morte temporale (2). Laonde poco dopo lo stesso sant'Agostino suggella la sua interpretazione coll'altro passo dell'Apostolo: *Nam judicium quidem ex uno in* CONDEMNATIONEM, e soggiunge: *Dicant isti* (Pelagiani), *quomodo ex uno delicto* IN CONDEMNATIONEM, *nisi quia* SUFFICIT AD CONDEMNATIONEM *etiam unum originale peccatum, quod in omnes homines pertransiit* (3)? E se non basta ancora, rechiamo un altro luogo del santo Dottore, dove di nuovo spiega l'apostolico testo: eccolo: *Sed « regnavit, inquit, mors ab Adam usque ad Moysen »: id est, a primo homine usque ad ipsam etiam legem quae divinitus promulgata est, quia nec ipsa potuit regnum mortis auferre.* REGNUM *enim* MORTIS VULT INTELLIGI, *quando ita dominatur in hominibus reatus peccati, ut eos ad vitam aeternam, quae vera vita est, venire non sinat, sed* AD SECUNDAM ETIAM, QUAE POENALITER AETERNA EST, MORTEM TRAHAT. E poco appresso: *Ergo in omnibus « regnavit mors ab Adam usque ad Moysen », qui Christi gratia non adjuti sunt, ut in eis regnum mortis destrueretur: « etiam in eis qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae », id est, qui nondum sua et propria voluntate sicut ille peccaverunt, sed ab illo peccatum originale traxerunt: « qui*

---

(1) L. II, c. XXVII.

(2) Acciochè fossero avvertiti i nostri lettori della forza di questa espressione, io feci stampare nel « Trattato della Coscienza » la parola *regnò* in carattere corsivo; ma ciò non dee avere eccitata l'attenzione d'Eusebio.

(3) Ivi.

est forma futuri »; quia in illo constituta est forma CONDEMNA-TIONIS *futuris posteris, qui ejus propagine crearentur, ut ex uno omnes* IN CONDEMNATIONEM *nascerentur, ex qua non liberat* NISI GRATIA SALVATORIS (1). Or qual passione adunque vi affascina, mio caro Eusebio, sì tristamente da condurvi fino a proferire menzogne sì facili a discoprire? Se io vi sono in ira, com'egli sembra, perchè attribuire al gran vescovo di Ippona i vostri errori e la vostra ignoranza, pel solo piacere di calunniarmi insieme con lui? Or sarà egli vero, che quel santissimo Dottore della Chiesa dia « a sospettare di volere mandar dannati tutti quelli che vissero nella legge naturale, o « fuori della legge scritta; comecchè non commettessero nessun volontario e personale peccato »; e ciò perchè egli prende, nel passo dell'Apostolo, « la voce *morte* per sinonimo di *dannazione e perdizione* » (2)? Che se non può esser vero per sant'Agostino; dunque nè pur per me sarà vero, che sulle orme sue, e su quelle di tutti i più illustri commentatori, io sì posso dirlo, ho inteso appunto « il regno della morte » pel regno del peccato, che la morte temporale insieme ed eterna produce. Non sarà nè pur vero, nè ben fondato un così ingiurioso sospetto per l'angelico dottor s. Tommaso, che voi ostentate d'aver tanto studiato e sì ben inteso, ma di cui vi debbon forse essere sfuggite quelle parole colle quali il testo commenta di cui trattiamo, le quali io vi trarrò qui sotto gli occhi, o, chiudendoli voi per non vederle, sotto quelli almeno de' legittori;

---

(1) *De peccatorum meritis et remissione*, L. I, c. XI.

(2) Dall'aver io rassomigliato la perdizione che vien sopra all'uomo che nasce, ad un mal fisico inevitabile, come fanno i Padri e la Chiesa; egli fa tosto questa illazione: « Quasichè manchi affatto ogni ajuto attuale di grazia « di Dio ai non battezzati: onde essi, se vogliono acconsentirvi, possano liberamente muoversi verso Dio, e conseguire gli ajuti ulteriori della grazia, la fede, la giustificazione, la gloria » (R. Aff. VIII, f. 33). Il mio signor logico è fuor di casa: il dire che l'uom va soggetto ad un male, non è un negarne la medicina. Nè ho io mai detto che manchi ogni ajuto di grazia attuale ai non battezzati, come egli sogna ed afferma. In qual maniera poi la grazia del Signor nostro esiga la cooperazione negli adulti del loro libero arbitrio, ella è una questione separata del tutto da quella di cui si trattava, e introdotta da voi, voglio credere, non per malizia, ma per quella turbazione, in cui mostrate, per vostro male, d'aver la mente.

e son queste nè più nè meno: *Sed regnavit mors etc.* — *Quamvis peccata ante legem non* IMPUTARENTUR, *tamen* MORS, *scilicet* SPIRITUALIS, *id est* PECCATUM *vel* AETERNA DAMNATIO (coraggio Eusebio! non vi smarrite, che viene il meglio), *de qua dicitur in Psalmo: Mors peccatorum pessima, regnavit, id est potestatem suam exercuit in homines, ducendo eos in* DAMNATIONEM, *ab Adam, per quem peccatum intravit in mundum, usque ad Moysen sub quo data est lex,* — *non solum in eos qui peccaverunt actualiter, sed etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae qui actualiter peccavit;* — *quia etiam pueri* DAMNATIONEM INCURREBANT (1). Ora non date voi prova veramente, mio Eusebio, di essere il più sottil logico del mondo, quando pretendete indurre sì brutte cose, quali son quelle che dite, contro coloro che interpretano il regno della morte dall'Apostolo nominato, per una eterna condanna? Povero s. Tommaso, povero sant'Agostino, che non previdero le conseguenze della loro interpretazione! Dovea veramente esser riserbato al nostro secolo il produrre un ingegno sì sopraffino, che contro di loro con illazione mirabile concludesse: « Chi prende qui la voce *morte* per sinonimo di *dannazione* « e *perdizione,* dà a sospettare di volere mandar dannati tutti « quelli che vissero nella legge naturale. » Dunque voi, santi Dottori miei, siete tutti sospetti. Tremate, o sapientissimi miei maestri, sotto un'imputazion criminale così assoluta che il signor Eusebio v'intima! Io per me, omiciattolo come sono, intanto che con voi altri l'eroe combatte, mi sto queto queto nascosto sotto un gherone del vostro trionfal vestimento.

L. 5.° Ma a nuove lancie pon mano Eusebio, dopo spezzate le prime, per configgermi siccome eretico marcio ch'io sono, perchè con inaudita temerità e novità nella Chiesa, dichiaro fin condannati i bambini non ancor rigenerati dal santo battesimo, e d'una dannazione che viene lor sopra, se muojono, siccome un mal fisico inevitabile!

« Quando la dannazione sia come un mal fisico » (udiamo colla debita attenzione il profondo suo ragionare) « che ti vien « sopra inevitabile per conseguenza della colpa del primo pa-

---

(1) *Comm. D. Th. in h. l.*

« dre: e tu non la puoi schifare, come non puoi schifare la « morte del corpo; come si avvererà quel che dice Dio per « Osea (III): *Perditio tua Israel: tantummodo in me auxi-* « *lium tuum?* E nel dì del giudizio non potranno più dire « tutti i riprovati: *Nos insensati. Ergo erravimus.* E invece di dire « al Signore: *Justus es Domine, et rectum judicium tuum;* dovran « ripetere: « Noi miseri ed infelici! siamo dannati senza avere « errato per *colpa nostra* (1), senza essere stati liberamente ribelli « a voi. Dov'è o Signore la vostra giustizia e la rettitudine del « vostro giudizio »? Se è vero che la dannazione è come *un* « *mal fisico* che viene sopra *inevitabile,* non sarà più bestem- « mia quella sentenza di Calvino, che Dio destinò di creare « alcuni per condannarli » (2).

---

(1) Come possono dire costoro *senza colpa nostra,* quando il Concilio Tridentino decise che il peccato originale *inest unicuique proprium?* (Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*). Quelli che sono dannati pel solo peccato originale debbono adunque dire: « siamo dannati per colpa *nostra propria* »; e se dicessero il contrario, mostrerebbersi della scuola d'Eusebio, e non di quella del Concilio di Trento: laonde si farebber degni del fuoco, perocchè l'anatema dimanda il fuoco; ma buon per essi che non ragioneran mai come Eusebio lor suggerisce.

(2) R. Aff. VIII, f. 33, 34. — Questa empietà di Calvino è qui recata del tutto a sproposito, e in modo ingiurioso alle scuole cattoliche, secondo la solita precipitazione di giudizio. Qualor anco il sig. Eusebio avesse a far con persona che tenesse la sentenza più rigida fra quelle dalla Chiesa non condannate, intorno alla punizione riserbata a chi muore col solo peccato originale sull'anima, opinando che in essa punizione entrasse anche il tormento del fuoco; alla quale io non aderisco, senza però denunziare per bestemmiatore chi vi aderisce; ancora non potrebb'egli senz'ingiustizia ed ingiuria gravissima in esso e nelle cattoliche scuole, imputare a colui di sentir con Calvino, quasi fosse il medesimo, il condannare al fuoco eterno i bambini non rigenerati dal santo battesimo, e il dir bestemmiando che « Iddio crea alcuni per condannarli ». Questa è certamente una dannata bestemmia; quella all'incontro è un'opinione permessa: sant'Agostino la tenne, là dove scrisse: *Qui non in regno, procul dubio in ignem aeternum* (Serm. CCXCIV). S. Fulgenzio del pari: *Ignibus arsuri sunt sine baptismate morientes parvuli, qui nihil boni aut mali egerunt* (*De veritate praedestinat.* L. I, c. XIV). Il papa s. Gregorio M. pure dice, che *perpetua quippe tormenta percipiunt qui nihil ex propria voluntate peccaverunt* (Moral. L. IX, c. XXI). Il papa s. Siricio del pari raccomanda che si battezzino i bambini con ogni sollecitudine, *ne — exiens unusquisque de saeculo et regnum perdat et vitam* (Ep. I ad Himer., c. II). Giovanni VIII del pari loda quel padre che battezzò il bambino moriente,

Questi sono appunto gli stessi argomenti, che usarono tutti gli eretici, e tutti gli empj che presero ad impugnare il dogma dell'originale peccato: pretesero essi sempre di dimostrare che un tal dogma è un assurdo, un'ingiustizia, una crudeltà da parte di Dio. Non sono adunque io che ho qui l'onore di essere assalito dal signor Eusebio, ma la Chiesa stessa.

---

ne animam perpetuâ morte PEREUNTEM *dimitteret; — ut eum de potestate auctoris mortis et tenebrarum eriperet* (Decr. Gratiani, P. II, caus. XXX, q. I, c. VII). La Chiesa che ha dato ai parrochi il Catechismo Romano acciocchè ammaestrassero i popoli nella sana dottrina, ha fatto scrivere in esso, che *nisi per Baptismi gratiam Deo renascantur, in sempiternam miseriam et interitum a parentibus — procreentur. — Quam legem non solum de iis qui adulta aetate sunt, sed etiam de pueris infantibus intelligendam esse, idque ab apostolica traditione Ecclesiam accepisse,* COMMUNIS PATRUM SENTENTIA ET AUCTORITAS CONFIRMAT (De Bapt. Sacram.). E la ragione di ciò, si è quella addotta dal Concilio di Trento, che: *etsi ille* (Christus) *pro omnibus mortuus est, non omnes tamen ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis ejus communicatur* (Sess. VI, *Decr. de justif.*). Or non è ella una temerità inconcepibile quella del signor Eusebio che mette insieme con Calvino quanti affermano che ai bambini non rigenerati dall'acque battesimali viene sopra la dannazione come un mal fisico inevitabile? Che è questo se non mettere in un con Calvino e sant'Agostino, e s. Fulgenzio, e i papi Gregorio Magno, Siricio, Giovanni VIII, e il Catechismo Romano, e il Concilio di Trento, e in una parola tutta affatto la cattolica Chiesa? Perocchè ella è finalmente cosa DI FEDE, che ad ogni uomo che nasce viene sopra la dannazione come un mal fisico inevitabile in conseguenza del peccato d'origine; come è di fede, che se alcuno muore prima di essere rigenerato, quella dannazione la porta seco al di là della vita presente: e il dire che « Se ciò è vero, — non sarà più bestemmia quella « sentenza di Calvino che Iddio destinò di creare alcuni per condannarli »: ella è illazione, quanto sciocca e falsa, altrettanto blasfematoria ed eretica, e non se ne può scusare il signor Eusebio se non ricorrendo al suo stato di frenetico, di dissennato!

Se il signor Eusebio fosse atto al ragionamento, vorrei io mostrargli che non è già Iddio quegli che perde quanti muojono col peccato originale sull'anima, ma è l'uomo autor del peccato. Perocchè quantunque Iddio voglia tutti salvi, e per questo gran fine li crei; tuttavia non tutti si salvano per cagion del peccato di cui Dio non è punto autore, e a Dio ed alla volontà sua direttamente s'oppone. Laonde la sua trista illazione per esser giustamente dedotta dovrebbe partire da un'altra precedente bestemmia, cioè che Iddio stesso sia l'autor del peccato. In tal caso solo vorrebb'egli non la salute del peccatore, ma la condanna. Quante bestemmie adunque, fra le espresse e le sott'intese, nelle poche parole d'Eusebio!

A me soprabbasta di poter opporre alle mal consigliate chiacchere del nostro Eusebio la semplice fede del carbonaro, e di dirgli:

Io credo, perchè mel dice la Chiesa, che in ogni bambino che nasce vi abbia un vero peccato, una vera colpa, una vera pena: credo che esso bambino, finchè rigenerato non è, benchè privo dell' uso del libero arbitrio, s'abbia pur contro *iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, — et cum morte captivitatem sub ejus potestate qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli* (1). Dico anch'io, perdonatemelo signor Eusebio, *Si quis — inquinatum illum* (Adam) *per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum,* QUOD MORS EST ANIMAE; *anathema sit* (2); dico che se il bambino muore prima di rinascere col santo battesimo, passando dalla morte alla vita, strappato *de potestate tenebrarum* (3), egli si rimane in eterno morto nell'anima, e schiavo del peccato e del demonio. Dico questo perchè questo è di fede (4); ma non dico di più.

LI. Alla vostra domanda poi, signor Eusebio mio dolce: « Come questi dannati alla morte eterna ed alla eterna schiavitù del demonio, colpa e pena che viene lor sopra senz'attuale loro demerito, potranno riconoscere la giustizia di Dio, e non dovranno anzi dire: Dove è Signore la vostra giustizia? » rispondo: che questa che voi mi fate, si è un'inutile, temeraria ed empia domanda; rispondo che egli è certo essere Iddio, quanto verace

---

(1) Conc. Trid. Sess. V. *Decr. de peccato orig.*

(2) Ivi.

(3) Concil. Trid. Sess. VI, c. III.

(4) *Non enim fides dubitat Christiana, quam novi haeretici oppugnare coeperunt, et eos qui lavacro regenerationis abluuntur, redimi de diaboli potestate. — Ad* OMNES *namque pertinere non dubitamus* AETATES, *illud de quo Apostolus loquitur, beneficium Dei: « Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii caritatis suae ». Ab hac igitur potestate tenebrarum, quarum est diabolus princeps, id est a potestate diaboli et angelorum ejus, quisquis erui cum baptizantur negaverit parvulos, ipsorum Ecclesiae sacramentorum veritate convincitur, quae nulla haeretica novitas in Ecclesia Christi auferre vel mutare permittitur, regente atque adjuvante capite totum corpus suum, pusillos cum magnis* (S. Aug. *De nuptiis et concupisc.* L. I, c. XX).

in ciò che ci rivela da credere, altrettanto giusto in ciò che egli opera; rispondo ancora, non avere voi punto intesi i testi che profanate inserendoli in quell'indiscreta vostra dimanda, *Perditio tua Israel* ecc., e *Nos insensati* ecc., i quali testi agli adulti solo appartengono, e non ai bambini; e finalmente rispondo, che se voi la ragion non trovate da spiegare a voi stesso la condotta divina nella trasfusione dell'originale peccato e delle conseguenti penalità, ciò non dee far maraviglia alcuna, perchè voi non mostrate poi d'essere, come suol dirsi, l'inventor della polvere; e quand'anco foste, adeguar non potreste mai l'altezza de' giudizj divini, e vi converrebbe credere ed adorar tuttavia, se pur vi piacesse salvarvi, senza negare apertamente il dogma o con sottigliezze vanissime pervertirlo, quel vostro capo abbassando, che va si curioso di pur sapere quel che non può.

LII. Singolar cosa è a vedere, come non avendo io in alcun luogo spiegata la mia opinione in sulla sorte de' bambini non battezzati, nondimeno Eusebio Cristiano sia tutto fuoco contro di me, immaginandosi i miei pensieri! Veramente che questi sieno contrarj ai suoi, non s'è ingannato, dovendo io così da lui separarmi, per istar colla Chiesa. Ma odasi con che buon proposito venga egli di nuovo a parlare di questa materia sua prediletta, a facc. 35 del suo tremendo libercolo. Dopo aver detto: «Ma in realtà come nel corpo così nell'anima, ora na« sciamo e siam tali, quali nasceremmo e saremmo se fossimo « stati da Dio creati nello stato di pura natura. — Questo si « trae dalle definizioni medesime della Chiesa »; egli viene a recare in mezzo queste definizioni, e tre ne riporta. S'ascoltino bene, perchè certo meritano grand'attenzione le decisioni di santa Chiesa. La prima consiste nella proposizione 55 condannata di Bajo, *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur;* la seconda è la decisione del Fiorentino Concilio, che « chi perde l'eterna felicità solo per lo « peccato originale, non patisce le pene medesime di chi va « dannato per proprio personale demerito: *poenis tamen impa-* « *ribus cruciandos* »; e la terza finalmente si è la dottrina condannata del Sinodo di Pistoja, che vituperava come una fola de' Pelagiani il limbo de' pargoli. Non si sa veramente, come

da queste tre definizioni della Chiesa il teologo nostro intenda dedurre, che noi dunque nasciamo colla natura umana perfetta, e solo senza la grazia santificante. Ma fatto sta, ch'egli tosto così conchiude: « Dalle quali cose tutte ben pesate — appare « che noi non siamo stati ingiustamente puniti per colpa non « propria » (1); per la qual *colpa non propria,* egli non può intendere qui altro che l'originale peccato, che tutto, secondo lui, al primo padre riportasi, e di cui solo parlano le definizioni del Fiorentino Concilio, e della Bolla *Auctorem fidei* da lui arrecate; e la dice *non propria,* come prima avea detto che non è *nostra,* senza punto temere gli anatemi del Tridentino Concilio che dichiara espressamente il contrario, cioè l'originale peccato *inesse unicuique* PROPRIUM. La sua conclusione dunque riducesi a questo entimema: l'esser puniti per colpa non propria è ingiustizia: dunque quelli che muojono colla colpa originale senz'altro peccato attuale, non essendo quella colpa *lor propria* (secondo l'erronea supposizione di Eusebio), non debbono essere puniti: dunque quelli che muojono senza il battesimo non hanno alcuna punizione.

Egli vuol dimostrare che non hanno punizione i bambini morti senza il battesimo, traendolo dalla supposizione falsa ed eretica che non abbiano *colpa propria!* Ma qual circolo è poi questo suo? Perchè vuol egli dimostrare che non hanno punizione que' bambini? Per ritrarne che « in realtà come nel corpo così « nell'anima, ora nasciamo e siam tali, quali nasceremmo e sa« remmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura « natura », il che è quanto dire, « senza colpa propria », e colla sola imputazione della colpa del primo padre, perocchè « il peccato originale, se si consideri solo nell'uomo che ne « partecipa, — non ammette in sè neppure la nozione di pec« cato » (2). Or chi non vede qui il circolo in cui n'aggira? A dimostrare che l'uom che nasce non ha *colpa propria,* prova che egli non ha punizione nell'altra vita: e a dimostrare poi che non ha punizione nell'altra vita, prova che non ha colpa propria, perocchè, argomenta, il peccato originale considerato

(1) R. Aff. VIII, f. 35.
(2) R. Aff. I, f. 10.

solo nell'uomo che ne partecipa « non ammette la nozione di peccato. »

Loica maravigliosa! e che sanità di dottrina! che « evidenza della cattolica verità », secondo « il parere de' più celebri dottori! »

Pure a me, caro Eusebio, lasciando a voi tutti i sottili ragionamenti, convien di nuovo dichiararvi che eleggo di sentir colla Chiesa.

Questa, d'infallibile autorità dotata, mi dice che il peccato d'origine è *proprio* di ciascheduno che nasce, ed io il credo.

Quanto poi alla pena di tal peccato nell'altra vita, attenuatela quanto volete, non vi contrasto: ma quando pur mi diciate che quel peccato non porta punizione di sorte alcuna, se non di nome, allora non posso più tenermi dal dirvi: avvi qui errore, fratel mio, avvi eresia manifesta.

E non ho bisogno, a provarvelo, che delle autorità che voi stesso mi date in mano.

Bella a dir vero si è quella del Fiorentino Concilio, portata da voi, come sembra, a provare che i bambini non abbiano punizione, nè insita colpa! Le parole di quel Concilio, che voi non osaste addurre tutte intere, sono pur queste: *Illorum autem animas, quae in actuali mortali peccato, vel* SOLO ORIGINALI *decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.* Basta udirle, e la questione è decisa: parlano pur d'inferno, parlano di *cruciati* anche per quelli che il solo original peccato hanno in sull'anima; sebbene di cruciati minori (com'è ben giusto) che non per gli altri; dunque ciascuno che muore non rigenerato dall'acque battesimali, porta in sè stesso e *una colpa*, e *una pena eterna*. Dunque ha *peccato proprio* il bambino, dico io, come dice il Concilio di Trento, eziandio che non abbia ancor libertà; perocchè la libertà dell'uomo che ha in sè il peccato, non è necessaria a costituire il suo peccato, come dissi nel *Trattato della Coscienza* con tanto vostro rammarico, ma è necessario un libero suo autore a renderlo imputabile, cioè a far sì che acquisti la nozione di colpa.

LIII. L'altra autorità che arrecate è la condannata dottrina del Sinodo di Pistoja, il qual rigettava siccome una favola pelagiana il Limbo de' pargoli; e anche questa definizione della Chiesa, avendo voi avuto giustamente paura di recarcela intera, vi siete

fatto lecito d'addurla mezza, lasciando fuori, già s'intende, quelle parole, che del tutto prostrano il vostro errore. La qual definizione della sapientissima Bolla *Auctorem fidei*, restituita alla sua integrità, è per avventura cotesta:

XXVI. *Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem Limbi puerorum nomine Fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur;*

« Perinde ac si hoc ipso quod qui poenam ignis removent, « inducerent LOCUM ILLUM, ET STATUM MEDIUM EXPERTEM CULPAE ET « POENAE INTER REGNUM DEI, ET DAMNATIONEM AETERNAM, QUALEM « FABULANTUR PELAGIANI » (1),

Falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.

Avete ora inteso in che consiste la favola pelagiana? Non nell'ammettere il Limbo de' pargoli; ma sì bene « nell'ammet« tere un luogo e stato medio privo di colpa e di pena, fra « il regno de' cieli e la DANNAZIONE ETERNA. » Che dite di questa parola DANNAZIONE ETERNA, che vi fa tanto paura, applicata ai bambini, e per la quale, essendo stata da me applicata a quelli che muojono col solo peccato originale sull'anima, mi volete scomunicato? E andate gridando come un forsennato: « Dov'è « qui la dannazione, la perdizione, la riprovazione di che parla « nel suo commento il signor Rosmini? » — C'è benissimo, io vi rispondo, fratel mio; come c'è nella Bolla *Auctorem fidei*, a cui voi appellate per provare che l'applicarla a coloro che non peccarono mai con colpa attuale e libera, è un grosso errore!

---

(1) Tutte queste parole in carattere rotondo, che dichiarano sotto quale aspetto venne condannata la dottrina del Conciliabolo Pistojese, vennero del tutto ommesse dal signor Eusebio; se per incolpevole distrazione o per mala fede, pensi chi tocca. Certo è per altro, che di tutte le proposizioni condannate ch'egli adduce in copia nel suo libello, non si mostrò mai sollecito di ricercare il vero senso nel quale dalla Chiesa vennero condannate, prendendole materialmente, o interpretandole a fantasia; benchè il cercarlo sia estremamente necessario, massime trattandosi delle proposizioni di Bajo, di cui disse la Bolla stessa che le condannò, *quamvis nonnullae aliquo pacto sustineri possent;* e le scuole cattoliche disputino fra di loro del senso in cui taluna di esse fu condannata. Così sogliono fare tutti quelli che fan de' partiti e non cercano la verità.

Voi siete dunque di quelli che volete accettare la Bolla *Auctorem fidei* negli utili, come dicono i legali, non accettandola poi ne' disutili: volete accettarla quando dichiara che il Limbo de' pargoli non è una favola pelagiana; ma non parlate poi d'ammetterla, quando del pari dichiara che è una verissima favola pelagiana «l'ammettere un luogo e stato di mezzo, privo « di colpa e di pena, fra il regno de' cieli e la DANNAZIONE « ETERNA. » Il voler dunque, come voi fate, che quelli che muojono col solo peccato d'origine in sull'anima senz'altra colpa attuale e libera, non vadano in ETERNA DANNAZIONE, è bella e buona favola pelagiana, condannata dalla Bolla *Auctorem fidei*, che per vostro male allegate: e però, secondo quella Bolla, voi putite di Pelagianismo.

Egli è pur singolar cosa a vedere, come sempre quelli che ebbero de' nuovi errori a sostener nella Chiesa, simularono d'essere zelantissimi della cattolica verità, e invocarono a lor favore le decisioni della Chiesa medesima, come voi fate, signor Eusebio, sopprimendone cioè una parte, un'altra contraffacendone, o astutamente interpretandone. Sempre quelli sfacciati apposero la taccia d'eretici ad altri, massime a quanti contro a' loro coperti e subdoli errori difesero il dogma cattolico; e così i santi Ambrogio ed Agostino furono dall'eretico Gioviniano, e da' Pelagiani e Celestiani per eretici accusati. Perchè voi dunque, Eusebio, imitate costoro? E date a me la gloria, benchè non la meriti, di sostenere con que' gran luminari del cattolico mondo la stessa calunnia, e di poter dire anch'io ciò che risponde il Dottor della grazia, tacciato d'eretico al pari di sant'Ambrogio, *Nos cum illo homine Dei* (Ambrosio) *patienter vestra maledicta et convicia sustinemus* (1).

(1) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. V. — Ved. s. Ambros. Ep. LXXXI. ad Siricium. — Ogni eretico imputò sempre ai cattolici gli errori contrarj a quelli ch'egli professa. Così se Gioviniano diceva sant'Agostino essere Manicheo, gli Ariani lo accusavano di essere Sabelliano. — Ved. s. Aug. *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. XXIII; et *Operis imp. contra Jul.* L. V, cap. XV. E chi sa che quando Eusebio mi nomina coll'aria della derisione « *il Roveretano* » (R. Aff. X, f. 41), non si creda egli di fare una qualche altra felice imitazione di quel Giuliano, che chiamava sant'Agostino per contumelia *Poenus disputator?* (Ved. sant'Agost. *contra Jul. Pelag.* L. III, n. 32).

È dunque deciso, per tornare a noi, dalla Bolla *Auctorem fidei*, che non è un errore quant'io dissi nel *Trattato della Coscienza* sì calunniato, che il solo peccato originale senz'*altra colpa attuale e libera* trae dietro a sè dannazione, perdizione, riprovazione, *et quidem AETERNAM*, come aggiunge la stessa Bolla: è deciso che anzi è un error il negarlo, come voi fate: ell'è appunto l'antica favola de' Pelagiani, i quali anticamente dicevano darsi « un luogo e stato di mezzo tra il regno di Dio « e la dannazione eterna, luogo e stato privo di colpa e di « pena », in onta alle stesse parole di Cristo, che dichiarò, senza mezzo alcuno, *QUI NON EST MECUM, CONTRA ME EST*. Non temete voi dunque ancora, mio caro Eusebio, che il pubblico, schietto, com'esser suole, v'intimi forse quel detto stesso di sant'Agostino a Giuliano: *frustra fingis impetus fulminantis, cum spires fumum potius fulminati* (1)?

Troppo celebri sono le fallacie che usò Pelagio per ingannare l'apostolica Sede, e troppo l'astuzia onde al papa Innocenzo scrivea in quella lettera che fu poi consegnata, lui morto, al suo successore Zosimo, *se ab hominibus infamari, quod neget parvulis baptismi Sacramentum, et absque redemptione Christi aliquibus coelorum regnum promittat*. Perocchè Pelagio nè negava a' bambini il sacramentale lavacro, come voi pur nol negate, nè apriva a chicchessia le porte del cielo, senza la redenzione di Cristo, come voi pur non le aprite (2): ma qual era adunque l'errore che si opponeva a Pelagio? Quello, fra gli altri, che si può anche apporre a voi, stando alle parole ed ai sensi del vostro libello: *Objicitur autem illis* (Pelagianis), è sant'Agostino che il dice, *quod non baptizatos parvulos NOLUNT DAMNATIONI PRIMI HOMINIS OBNOXIOS CONFITERI* (3). Tale è appunto nè

---

(1) *Operis imperfecti contra Jul.* L. IV, c. CXVIII.

(2) Egli diceva, come riferisce sant'Agostino: *Sine baptismo parvuli morientes, quo non eant, scio; quo eant, nescio;* le quali parole sono così commentate e riprovate per sospette da s. Agostino medesimo: *id est, non ire in regnum coelorum scio; quo vero eant, ideo se nescire dicebat, aut dicit, quia dicere non audebat IN MORTEM ILLOS IRE PERPETUAM, quos et hic nihil mali commisisse sentiebat, et originale traxisse peccatum non consentiebat* (De peccato originali contra Pelag. et Celest. c. XXI).

(3) *De peccato orig. contra Pelag. et Coelest.* c. XVIII. — Pelagio negava oltracciò espressamente il peccato originale; Eusebio più destro lo

più nè meno il vostro errore, signor Eusebio, quando fate a me tanta guerra, per aver io colla Chiesa cattolica confessato, *non baptizatos parvulos* DAMNATIONI *primi hominis obnoxios*.

LIV. Ed anche in tutte l'altre maniere vostre d'esprimervi, voi state pure a' Pelagiani molto dappresso, stiracchiando le espressioni dalla Chiesa usate, e in tutta l'ecclesiastica tradizione, a significar tutt'altro da quel che suonano.

Se incontrando voi per via un uomo spogliato da' ladri delle sue vestimenta, gli diceste: « Voi siete macchiato »; ed egli vi rispondesse: « Io non ho macchia alcuna »; voi poi gli replicaste: « È vero, ma io considero come una macchia la vostra nudità »; probabilmente vi volterebbe le spalle il tapino, dicendovi: « Siete un pazzo. » — E la Chiesa disse sempre essere l'originale peccato una macchia; or voi rispondete: No, egli è una semplice nudità della grazia santificante, ma la SI CONSIDERA come macchia, perchè essere non ci dovrebbe. Con una tale stiracchiatura non intese certamente l'Angelico la macchia del peccato, il quale così sapientemente la spiega: *Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia* LUMINIS NATURALIS RATIONIS, *per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis. — Unde ipsum detrimentum nitoris — macula animae metaphorice vocatur* (1): con che dimostra l'Angelico, che per macchia non si può intendere solamente la mera privazione del lume di grazia, ma ancora la diminuzione del nitore veniente dal lume natural di ragione, il qual pure resta dal peccato diminuito.

Se diceste a quello stess'uomo: « Voi siete ferito »; egli direbbevi: « M'hanno i ladri nudato, sì, ma non ferito: son tutto sano »; e voi replicaste: « Si considera la nudità vostra come tante fe-

---

confessa in parole, distruggendolo però nel fatto, come vedemmo. — Dal non volere che i non battezzati siano a dannazione soggetti, dice sant'Agostino, venia, che i Pelagiani giudicassero loro necessario il battesimo solo acciocchè acquistassero il regno de' cieli, non acciocchè evitasser la dannazione: *Quoniam propter accipiendum regnum coelorum tantummodo eos baptizandos esse contendunt: quasi praeter regnum coelorum habere nisi* AETERNAM MORTEM *possint, qui sine participatione corporis et sanguinis Domini aeternam vitam habere non possunt* (De peccato originali contra Pelag. et Coelest. c. XVIII).

(1) S. I. II, LXXXVI, 1.

rite, perchè non la dovevate avere »; quale stranezza! — E l'ecclesiastica tradizione disse sempre la natura umana dal peccato originale guasta, viziata e ferita. — Va benissimo, voi soggiungete, anch'io lo dico, ma intendo dire che non è nè guasta, nè viziata, nè ferita in sè stessa, ma solo nuda di quel vestimento di grazia che pel peccato adamitico le fu tolto. Così la nudità e le ferite voi le fate una cosa sola. Ma non così Gesù Cristo, parlando di quell'uomo discendente da Gerusalemme in Gerico, simbolo, come fu sempre tenuto da' Padri (1), del genere uman decaduto, il qual uomo non fu solamente da' ladri spogliato, ma ancor ferito, e poi dal Samaritano, simbolo del redentor nostro Gesù Cristo, non pur coperto, ma ben anco sanato, infuso nelle sue piaghe sanguinolenti e l'olio e il vino: *Et despoliaverunt eum*, ecco la nudità, *et plagis impositis abierunt, semivivo relicto*, ecco le ferite ben distinte da quella (2).

LV. La nudità della grazia santificante è una cosa semplice; ma le piaghe inflitte dall'originale peccato nella umana natura, sono, per consentimento de' Padri, e molte e distinte; e s. Tommaso, sull'orme degli scrittori più antichi, n'annovera quattro, perocchè dice: *Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae: inquantum vero* VOLUNTAS *destituitur ordine ad bonum* (vedete qui, Eusebio mio, quel *guasto della volontà* che voi intendere non sapete?), *est* VULNUS MALITIAE (3): *inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis: in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae*. E conchiude: *Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta* TOTI HUMANAE NATURAE (è la natura stessa adunque vulnerata) *ex peccato primi parentis* (4). E ac-

---

(1) Ved. S. Tom. *S.* I. II, LXXXV, 1, *Sed contra*.

(2) Luc. X.

(3) Questa *malizia naturale* che guasta la volontà dell'uomo vien dall'Angelico egregiamente spiegata, al modo stesso come io feci sulle sue vestige in più luoghi, e nell'*Antropologia* specialmente; perocchè dice che si prende la parola malizia *pro quadam pronitate* VOLUNTATIS *ad malum, secundum quod dicitur Genes. VI.* « *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua* ». Ivi, III, ad 2.

(4) Ivi, III.

ciocchè non vi potesse essere ombra di equivoco, avea detto prima l'Angelico: *OMNES VIRES ANIMAE* (le forze dell'anima sono mera natura) *remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo NATURALITER* (non si parla dunque dell'ordine soprannaturale) *ordinantur ad virtutem: et ipsa destitutio vulneratio dicitur naturae* (1). Se, avendo parlato l'Angelico sì chiaramente, giunse pure la cavillazione a fargli dire il contrario, la natura presente essere solo spogliata della grazia santificante, e non vulnerata realmente; io non credo che possa più darsi chiarezza di discorso bastevole contro alle sottigliezze dell'umano ingegno.

LVI. Tantò più, che i luoghi in cui s. Tommaso spiega il concetto stesso, son molti; ne addurrò alcuni altri.

Nell'articolo primo della questione LXXXV della I. II, si propone il santo Dottore il quesito, *Utrum peccatum diminuat bonum NATURAE:* vedete dal titolo, che è proprio il caso nostro. Uditene la risoluzione.

Distingue prima il grand'uomo egregiamente tre cose, che dir si possono beni della natura: 1.° *Ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae, et alia hujusmodi.* 2.° *Ipsa inclinatio ad virtutem,* perchè l'uomo (noti bene qui il signor Eusebio), anche prescindendo dalla grazia santificante, ha una inclinazione naturale alla virtù, *quia homo A NATURA habet inclinationem ad virtutem.* 3.° *Potest dici bonum naturae donum originalis justitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae.* Di questo terzo bene s. Tommaso dice, *potest dici bonum naturae,* per mostrare che esso così si appella in altro senso da' primi due, che non sono aggiunti altronde, ma nella natura stessa esistenti. Ora, distinti così dall'Angelico que' tre beni, dice che il primo nè fu tolto nè diminuito; e in fatti, se alla natura umana si sottraessero i principj che la costituiscono, o le necessarie conseguenze di que' principj, essa non potrebbe nè manco esistere: egli è dunque fuori di controversia, che non fu tolto nè diminuito pel peccato quanto v'ha nella natura umana di necessario a costituirla. Quanto al terzo de' tre beni

---

(1) Ivi.

indicati, cioè all'originale giustizia, questo pel peccato fu tolto del tutto, con esso la grazia santificante. Se dunque s. Tommaso fosse del parere del nostro Eusebio, avrebbe dovuto fermarsi qui, e far consistere tutto il danno dell'originale peccato in questa perdita de' doni soprannaturali.

Ma non fa così il santo Dottore, perocchè trova che alla natura umana fu tolto ancora del ben suo proprio, soggiungendo: *Sed medium bonum* NATURAE, *scilicet* IPSA INCLINATIO AD VIRTUTEM, *diminuitur per peccatum* (1). E nella soluzione delle obbiezioni spiega in che modo la natura possa dare una inclinazione buona o cattiva alla volontà, possa farle prendere « un atteggiamento propenso o ritroso al bene ed a Dio » (2): *Natura*, dice sapientemente l'Angelico, *etsi sit prior quam voluntaria actio*, *tamen* HABET INCLINATIONEM AD QUANDAM VOLUNTARIAM ACTIONEM: *unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis: sed* IPSA INCLINATIO VARIATUR EX ILLA PARTE QUAE ORDINATUR AD DEUM (3); e tosto appresso spiega la *mala piega della volontà* da questo, che APPETITUS SENSITIVUS INCLINAT RATIONEM ET VOLUNTATEM (4). Laonde se l'appetito sensitivo fosse nella sua integrità e perfezione, come sarebbe nell'uomo creato da Dio nello stato di sana natura; egli non potrebbe inclinare al male la volontà; ma dalla volontà retta essere prevenuto ed inclinato. Egli è dunque provato che secondo l'Angelico non fu l'uom solamente pel peccato adamitico spogliato de' doni soprannaturali, ma offeso altresì nella sua stessa natura, ciò che la ragione stessa conosce dover essere conseguente al peccato, d'accordo coll'esperienza, che conferma nascer l'uomo con una volontà debole, guasta, ed al male inclinata.

LVII. E qui veggasi nuovamente come il nostro Eusebio, senza saperlo, vada tuttavia ricopiando gli artifizj di Pelagio nelle forme del suo parlare. Affin di velare sotto oneste parole, la schifezza della sua sentenza che vuol l'umana natura

(1) I. II, LXXXV. 1.
(2) *Trattato della Coscienza*, f. 57, nota.
(3) I. II, LXXXV, 1, ad 2.
(4) Ivi, ad 3.

non punto viziata, si guarda bene di non nominare il disordine della concupiscenza; ma Iddio, dic'egli, avrebbe potuto « creare l'uomo in quello stato medesimo in che ora nasce, « privo cioè di grazia santificante e colle NATURALI TENDENZE « che ha di presente in sè stesso » (1). Dice ancora che « I « NATURALI DIFETTI dell'anima e del corpo nostro, che nello « stato di pura natura si sarebbero dovuti mirare come NATU« RALI CONDIZIONI NOSTRE semplicemente, ora che decademmo « si mirano come un guasto » (2). Ora io potrei dire al signor Eusebio, altrettanto quanto sant'Agostino all'eretico che confutava, perchè nominate *naturali tendenze, naturali difetti, naturali condizioni*, e non nominate *libidine, concupiscenza della carne*, ed altre tali parole che propriamente significano la piaga prodotta dal peccato nell'umana natura? Questo in fatti faceva Pelagio, evitando con somma cura tali parole quando volea provare che l'umana natura non era infetta, ma tutta intera opera sol di Dio; nominava *i corpi, i sessi, le unioni*, cose buone perchè naturali, ma non nominava il disordine che in tali cose si mescola, cosa cattiva e contro natura: *Sed inter tot nomina bonarum rerum, id est corporum, sexuum, conjunctionum, libidinem vel concupiscentiam carnis iste* (Pelagius) *non nominat. Tacet, quia pudet; et mira (si dici potest) pudoris impudentia, QUOD NOMINARE PUDET, LAUDARE NON PUDET* (3). E veramente il far passare la concupiscenza della carne e la libidine sotto il bel nome di *naturali tendenze*, come fanno Eusebio e Pelagio, e il pretendere che quelle cose sozze si troverebber nell'uomo creato da Dio colla sua sola natura, il chiamarle in tale stato « *naturali condizioni nostre* » (4), egli è manifestamente un lodarle, un dichiararle in sè buone, come buone sono tutte l'opere di Dio stesso; quindi medesimo un ingiuriare altamente questo Dio santo, autore rendendolo di quelle

(1) R. Aff. VIII, f. 34. — La proposizione 55 di Bajo *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur*, è anche da me condannata come la condanna la Chiesa; e ben presto vedremo in qual senso ella sia stata proscritta.

(2) Ivi, nella nota.

(3) S. Aug. *De nuptiis et concupisc.*, L. II, c. VII.

(4) R. Aff. VIII, f. 37.

cose, *quae pudent* (1). Laonde sant'Agostino, continuando a smascherare l'astuzia di quell'eretico, dopo aver recato un passo di lui dove coonestava colle parole di *naturali tendenze* tutto ciò che accade nell'unione maritale, soggiunge: *Ecce iterum dicere noluit, carnis concupiscentia cognovit uxorem, sed* NATURALI, *inquit,* APPETITU: *ubi adhuc possumus intelligere ipsam voluntatem justam et honestam, qua voluit filios procreare, non illam libidinem, de qua iste* (parla forse di Eusebio Cristiano?) *sic erubescit, ut ambigue nobis loqui malit, quam perspicue quod sentit exprimere* (2). Perocchè tutto l'artificio di Pelagio consisteva nel far passare ogni cosa che è presentemente nell'uomo, per una *naturale tendenza*, e quindi per cosa buona; e tutto lo studio di sant'Agostino per l'opposto volgevasi a costringerlo a riconoscere che nella presente natura umana v'ha qualche cosa di *naturale* e qualche cosa di *viziato*; e gli adduceva in prova il santo Dottore ciò in cui il vizio si mostra più patente; e che l'eretico stesso negar non poteva che fosse vizio, senza doverne così facendo arrossire; ed era che *motus eorum (genitalium membrorum) non est in hominis potestate* (3). Laonde, per non venire a questo punto, Pelagio non nominava mai tali cose se non in sulle generali, chiamandole

---

(1) Avendo Pelagio recato il testo del Genesi, *et erunt duo in carne una*, gli sfuggì dalla penna che il profeta (Mosè) avea scritto ciò senza pericolo d'offendere il pudore. Onde sant'Agostino il convince che col solo aver nominato il pudore ha condannato sè stesso, e così lo serra con una logica invitta: *Dicatur caussa, cur in exprimendis operibus Dei, propheta prope periculum pudoris accesserit. Itane vero humana opera pudenda esse non debent, sed plane glorianda, et divina pudenda sunt? Itane vero in eloquendis et exprimendis operibus Dei, non honoratur prophetae vel amor vel labor, sed periclitatur pudor? Quid enim potuit Deus facere, quod ejus praedicatorem pudeat dicere? Et quod est gravius, pudeat hominem alicujus operis, quod non homo, sed Deus fecit in homine: cum omnes opifices quanto possunt labore et industria id agant, ne de suis operibus erubescant? Sed profecto illud nos pudet, quod puduit primos illos homines, quando pudenda texerunt. Illa est poena peccati,* ILLA PLAGA VESTIGIUMQUE PECCATI; *illa illecebra fomesque peccati, illa lex in membris repugnans legi mentis, illa ex nobis ipsis adversus nos ipsos inobedientia, justissimo reciprocatu inobedientibus reddita.* (*De nuptiis et concupisc.*, L. II, c. IX).

(2) *De nuptiis et concupisc.*, L. II, c. VII.

(3) Ivi.

naturali tendenze, naturali condizioni e simili, come appunto vien facendo pudicamente il nostro Eusebio. Onde anch'io posso lodare la modestia del suo parlare, come sant'Agostino la loda in Pelagio, e dire di lui altresì: *Ita quippe iste* (Eusebius) *sibi circumlocutionis hujus obstacula, sicut illi* (Adam et Eva) *succinctoria consuerunt* (1)!

Lasciando dunque le sottigliezze d'Eusebio, noi professiamo di credere con tutta l'ecclesiastica tradizione sulle Scritture stesse fondata, che l'umana natura fu in conseguenza del peccato originale non pure de' doni superni spogliata, ma vulnerata altresì e viziata in sè stessa; e in questo senso intender devesi, pare a noi, il canone del Tridentino, che dice che se alcuno non confessa tutto Adamo *per illam praevaricationis offensam* SECUNDUM CORPUS ET ANIMAM IN DETERIUS COMMUTATUM FUISSE: *anathema sit* (2).

LVIII. Un'altra delle obbiezioni che facevano i Pelagiani contro la trasfusione dell'originale peccato era questa: « come i padri già battezzati potessero tramandare a' figliuoli quel peccato che già più non avevano in sè medesimi »: *Per rerum naturam*, scrivea il pelagiano Giuliano, *fieri non posse, ut illud probentur tradere parentes, quo caruisse creduntur. Quod si tradunt, non amiserunt* (3). In vece di rispondere a questa obbiezione contro il cattolico dogma, il nostro Eusebio (involontariamente, io credo) ne aggiunge un'altra simile; egli risale fino ad Adamo, ne descrive la penitenza già fatta, il peccato rimesso, e però trova, che a lui non si possono più imputare i difetti de' posteri (4)!

---

(1) Ivi. — Vedi tutto il luogo, dove continua a lungo sant'Agostino a disvelare la malizia che si contiene sotto le frasi di *naturali tendenze, naturali condizioni* o simili, volendosi significar per esse tutto ciò che v'ha presentemente di corrotto nella nostra natura.

(2) Sess. V. *Decr. de pecc. orig.* — I Sociniani dicevano che il peccato di Adamo non potea aver forza di viziare la spirituale natura di Adamo, come può vedersi nel *Cathech. Eccl. Polonicar.* Sect. V, c. X. Molti altri eretici sostennero del pari che il peccato di Adamo non portò alcun vizio alla natura umana, come vuole il signor Eusebio.

(3) Parole riferite da sant'Agostino *contra Julianum*, L. VI, c. VII.

(4) Ripetiamo le sue parole: « Giacchè del peccato suo ha fatto lunga « penitenza, lo ha cento volte pianto e ritrattato, e quindi col buono esem-

Sant'Agostino per rispondere a questa obbiezion pelagiana ricorreva al vizio del seme virile, il qual rimane anche dopo il battesimo: *Propter hanc ergo fit, ut etiam de justis et legitimis nuptiis filiorum Dei, non filii Dei, sed filii saeculi generentur: quia et ii qui generant, si jam regenerati sunt, non ex hoc generant ex quo filii Dei sunt, sed ex quo adhuc filii saeculi* (1). E illustrava il fatto colla figura della circoncisione, dicendo: *Trahit praeputium proles, quod jam non habet parens; caruit et tamen tradidit; amisit et tamen transmisit: et hoc praeputium peccatum significat. Ergo et ipsum potest in parentibus interire, et tamen ad filios pertransire* (2). E di vero, questo simbolo del circonciso che genera l'incirconciso, come pur l'altro, tanto spesso adoperato da sant'Agostino, dell'oliva dal cui seme spunta l'oleastro, è opportunissimo, come sempre ne parve, a spiegare la traduzione dell'originale peccato, per questo, che il venire reciso nell'uomo quel pezzuolo di carne che si prende a significare il peccato, non influisce sull'umana semente, di guisa che da questa debbano germinarsi degli uomini di quel pezzuolo

---

« pio di tutta la vita ha compensato lo scandalo che dapprima avea dato al « mondo: di più, morto tanti mil'anni avanti che noi nascessimo, proprio il « poverino non può essere colpevole del male che ora noi volontariamente fac« ciamo »(R. Aff. IV, f. 20). Egli parla del male che volontariamente facciamo, ma se la ragione è buona per un tal male, ella è buona egualmente per quello che noi ereditiamo. Tanto più che egli dichiara con assoluta sentenza, che *ripugna agli attributi divini* che l'uomo sia condannato senz'attual suo demerito. Le sue parole sono assolute. « Si oppone troppo alla giustizia e « alla bontà infinita di Dio, ed alle sue divine dichiarazioni *(Vult omnes « homines salvos fieri), il concetto di* un Dio, che come per un cotal male fi« sico inevitabile mandi l'uomo alla dannazione, SENZA ATTUAL SUO DEMERITO » (R. Aff. VIII, f. 34). Queste parole nel senso in cui il signor Eusebio le dice, cioè parlandosi della dannazione conseguente al peccato d'origine, contengono, per quanto a me pare, una formale eresia; essendo DI FEDE, che « al peccato originale anche solo (senza attual demerito) segue la dannazione in quelli che muojono non rigenerati, e che questa dannazione viene lor sopra come un mal fisico inevitabile, e che perciò non ripugna niente tutto ciò alla giustizia ed alla bontà di Dio ». Tutto fin qui è di fede: le opinioni teologiche cominciano là dove si tratta di stabilire quali sieno le pene annesse alla dannazione de' morti col solo peccato originale sull'anima.

(1) *De nuptiis et concupisc.*, L. I, c. XVIII.

(2) *Contra Julianum Pelag.*, L. VI, c. VII.

privati, ma quella semente anche dopo la circoncisione rimane tale qual era da prima, come se si tagliasse all'uomo un dito o il naso, e così parimente la semente dell'oliva dee tenere l'original sua natura, nè viene dall'innesto che sull'oleastro si fa, migliorata. Ora dal vizio appunto del seme esce un corpo corrotto che *aggravat animam* (1). *Sicut enim*, per dirlo di nuovo col gran papa Innocenzo III, *ex vase corrupto liquor infusus corrumpitur, et pollutum contingens ex ipso contactu polluitur: sic ex contagio corporis anima corrumpitur et foedatur* (2). Questa è dottrina comunissima a' Padri e da tutti gli scolastici ripetuta. Vero è, che a primo aspetto riesce difficile assai lo spiegare come il vizio del seme, non essendo peccato, diventi poi peccato nell'anima. Ma questo però è spiegabile, in sulle vestigie de' Padri e de' teologi, conciossiachè non è punto assurdo il pensare che possa il corpo viziato dare all'anima una mala pendenza (3). Tutta adunque l'ecclesiastica tradizione ricorse al vizio del seme ed al disordine della concupiscenza che rimane tuttavia ne' rigenerati dopo il battesimo, per ispiegare come anche questi comunichino ai loro figliuoli l'originale infezione. Ma

---

(1) *Corpus enim quod corrumpitur*, sono parole della Scrittura, *aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem* (Sap. VIII, 15).

(2) Ad Ps. IV. Poenitential.

(3) Ecco in qual maniera uno scrittore del secolo scorso, fra infiniti che potrei addurre, concepiva la trasfusione dell'originale peccato: *Animae, quamvis substantiae spiritales, propensiones quasdam possunt contrahere, propter aliquas affectiones; quoniam ponere licet, quod Deus, cum hominis efformaret essentiam, spiritalem animam materiae corporeae conjungendo, atque vellet, ut homines ab uno originem traherent, decrevit, filiorum corpus futurum simile corpori patris, ac easdem plus minus impressiones habiturum; animam autem corpori unitam, quibusdam inclinationibus futuram esse obnoxiam, quotiescumque ejus corpus quasdam suscepisset impressiones, dummodo tamen exterior causa illas non immutaret. Sic Adamus cum peccato suo harmoniam corporis immutasset, atque perturbavisset, leges idcirco ante peccatum constitutas permutare Deus opportunum minime judicavit: quibus legibus existentibus, Adamus necessario filios suos corporis vitiati participes fecit, et animae hisce corporibus conjunctae easdem depravatas contraxerunt inclinationes. Hinc fit, ut animae filiorum, antequam in vitam ingrediuntur, habitu in res creatas propensae evadant, easque ament eodem fere modo, quo homines saeculi etiam cum somnum capiunt, diligunt mundum* (Prosp. ab Aquila, V. *Peccatum originale*, IV).

ıu può più darsi a' Pelagiani una tale risposta nel sistema
Eusebio.

Questi non vuole che la natura abbia alcun vizio; anzi ell'è
e, quale sarebbe se uscisse tutta nuova dalla man del Crea-
·e, consistendo il peccato originale, secondo lui, nella mera
vazione della grazia santificante. Or se quelli che sono già
ttezzati non sono più ignudi di questa grazia, ma son di essa
titi, e se altro vizio nella natura loro non hanno; in che
ıdo adunque possono essi comunicare per generazione il pec-
o a' loro figliuoli? Dirà forse Eusebio, che quantunque il
lre abbia la grazia santificante, tuttavia Iddio ne priva il
liuolo. In tal caso non è più il padre che comunica e tra-
nde questo preteso peccato, consistente, come Eusebio vuole,
la mera nudità della grazia; ma di esso n'è l'autore Dio
sso; nè al primo padre si può più imputare, ma a Dio.
ranno dunque ragione i Pelagiani? vorrà il signor Eusebio
rsi proprio alle loro parti? Se non vuole, creda dunque alla
iesa, la quale dice, raccolta nel sacrosanto Tridentinó Con-
o: *MANERE autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem,
ɔc sancta Synodus fatetur et sentit*: consideri ben quel *manere*,
ɔ esprime un residuo e una sequela del peccato: Quella non
unque natura: perocchè se fosse natura, sarebbe inutile e senza
ıso il dire che rimane dopo il battesimo la natura, nè sa-
ıbevi stata cagione di notare che rimane e soprastà più tosto
ılla parte, che l'altre della natura. Prosegue poi la dogma-
ı definizione così: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apo-
lus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam
holicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere
proprie in renatis peccatum sit, sed quia EX PECCATO EST,
AD PECCATUM INCLINAT* (1).

Che cosa volete mai di più chiaro? La concupiscenza *ex pec-
o est*, dunque non *ex natura*; ad *peccatum inclinat*: dunque
nuovo, ella non è cosa veniente dalla natura umana, la quale
.i, come dice s. Tommaso, è ordinata e inclina alla virtù
chè viene da Dio. Avvi dunque nell'uomo che nasce un'in-
ıazione al male congenita, avvi un *vizio*: non è « una ten-

(1) Sess. V. *Decr. de peccat. orig.*

denza, o condizion naturale », come il sig. Eusebio vuole, che solamente per un vizio si CONSIDERI. Perocchè ogni tendenza della pura natura *ex Deo est;* ma il fomite *ex peccato est.* Ogni tendenza che *ex Deo est, ad bonum inclinat* (1); ma la concupiscenza che *non est ex Patre,* come dice s. Giovanni (2), inclina, secondo il Concilio di Trento, al peccato, *ad peccatum inclinat.* Tema dunque il signor Eusebio la conclusione che pone il Concilio di Trento alla esposta dottrina: *Si quis autem contrarium senserit, anathema sit!*

LIX. E temendola, converrà forse meco, che l'umana natura non viziata dall'originale peccato, ma solo nudata de' « gratuiti divini favori » (3), non è per avventura credenza « di tutti i cattolici » (4), come imperterritamente asseriva, dichiarando già traviati (5) e recisi dalla sua comunione quelli che il contrario tenessero; anzi penso io, che i cattolici tutti deploreranno piuttosto in lui un errore, che tanto diminuisce il pregio della redenzione, e l'efficacia del santo battesimo: Imperocchè se noi abbiam ora una natura in sè stessa perfetta, e solo priva del soprannatural vestimento, ci è stata dunque utile la morte di Cristo, ma non necessaria. E se colui che viene rigenerato coll'acque del santo battesimo, altro non riceve da queste che i doni soprannaturali e la conseguente soprannatural beatitudine; dunque il battesimo viene conferito bensì per utilità, ma non per necessità: Cristo adunque non è più un medico di cui s'abbia l'inferma natura umana bisogno per risanarsi, ma è solo un Signor liberale che regala ornamenti alla nostra natura già sana. Non la sentono certamente

(1) Se si considera il solo senso, egli pure inclina al suo bene; se poi si considera il senso legato insieme coll'intelligenza, com'è nell'uomo, allora dalle sue tendenze parziali del senso e dell'intelligenza formasi una terza tendenza complessiva propria della natura umana e ordinata al bene vero dell'uomo, se l'uomo è in sua natura perfetto e non guasto. L'uomo è uno, per l'unità della sua persona: quindi l'unità della *tendenza personale;* la qual tendenza personale complessiva ed unica, risulta però da più tendenze particolari ottimamente legate insieme e sottordinate.

(2) I. Jo. II, 16.

(3) R. Aff. VIII, f. 35.

(4) R. Aff. IV, f. 19.

(5) R. Aff. I, f. 4.

così, nè mai la sentirono i veri cattolici, i quali, grati al loro Redentore e Salvatore e al medico delle profonde mortali lor piaghe, sanno e confessano non poter avere in modo alcuno, senza di lui, nè sanità nè vita, o siano adulti o sian anco bambini. S'odano i sentimenti de' cattolici esposti da sant'Agostino, e si confrontino ad essi quelli d'Eusebio: *Catholici dicunt humanam naturam a creatore Deo bono conditam bonam, sed peccato vitiatam* MEDICO *Christo indigere. — Pelagiani et Coelestiani dicunt humanam naturam a bono Deo conditam bonam, sed ita esse in nascentibus parvulis* SANAM, *ut Christi non habeant necessariam in illa aetate* MEDICINAM (1). Eusebio Cristiano dice, che « in realtà, come nel corpo, così nell'anima ora nasciamo « e siam tali, quali nasceremmo e saremmo se fossimo stati « da Dio creati nello stato di pura natura », cioè in quello stato, com'egli spiega, nel quale ci poteva ben creare Iddio (2): di che avviene che niente manchi a questa natura, ch'ella debba aspettarsi dalla morte di Cristo, se non solo di essere innalzata da una condizion buona, ma naturale, ad una condizione migliore e soprannaturale. E veramente egli pare che Eusebio, il che è al suo principio pur conseguente, non solo assolva i bambini, morti prima d'essere rigenerati, da qualsivoglia pena, ma loro conceda di più una *naturale felicità;* giacchè egli dice, che « il « non andar dopo morte a godere dell'ETERNA SOPRANNATURALE « FELICITÀ', se si muoja senza essere rigenerati, e l'essere esclusi « affatto dal cielo, SI RIGUARDA come una positiva dannazione » (3). Ma colui che riguarda come una positiva dannazione il solo non andare dopo morte a godere dell'eterna soprannaturale felicità, che cosa fa egli se non illuder sè stesso? e il chiamare con una tale appellazione quello stato, dal quale è esclusa la felicità soprannaturale, ma non però la naturale, non sembra egli un mentire, od un giuocar di parole (4)? Perocchè anche

(1) *De nuptiis et concupisc.* L. II, c. III.

(2) R. Aff. VIII, f. 35.

(3) R. Aff. VIII, f. 35.

(4) Così scrive il dottissimo cardinale Gerdil, che ebbe tanta parte nella Bolla *Auctorem Fidei*, benchè sia maltrattato dal sig. Eusebio (R. Aff. XV, f. 58): *Ceterum parvulis istis beatitudinem aliquam naturalem asserere, commentum videtur alienum a mente Scripturae et sanctorum Patrum.* Nel suo *Commentariolum de Gratia Dei*, n. 25, inserito nel vol. XIX delle sue opere stampate in Roma.

fino a tanto che noi in questa vita peregriniamo, siamo esclusi affatto dal Cielo e privi della soprannatural beatitudine; e tuttavia a niuno viene in capo di CONSIDERARE come una *positiva dannazione* la vita presente, nè a chi parla viene mai in su' labbri una tale parola, eziandio ch'egli non goda quaggiù nè pur felicità naturale, ma da molte molestie e sciagure sia travagliato e sbattuto. Laonde quando confessava Pelagio doversi anche ai bambini accordare il battesimo affinchè siano resi partecipi della redenzione di Cristo, esclamando, *Quis ille tam impius est, qui cujuslibet aetatis parvulo interdicat communem humani generis redemptionem?* (1) non se n'accontentava sant'Agostino, e rispondeva: è necessario che egli chiarisca di più, di quale redenzione intenda parlare: *Et hoc ambiguum est*, diceva, *qualem dicat redemptionem: utrum* EX MALO AD BONUM, AN EX BONO AD MELIUS (2). Perocchè se i bambini morienti senza il battesimo godono già una natural beatitudine, la redenzione che pel battesimo acquistano, non è che EX BONO AD MELIUS; non EX MALO AD BONUM; per arrecar la quale tenne sempre la Chiesa cattolica esser morto il Redentore. Che se Eusebio non nega

---

(1) Parole di Pelagio nell'artificiosa lettera scritta da lui al papa Innocenzo. Ved. s. Agost. *De peccato orig.*, c. XIX.

(2) Ivi. — Da questo solo passo si vede chiaramente, che s'ingannano quegli scrittori, che credono essere consistito l'error pelagiano unicamente nell'accordar ch'essi facessero a' bambini una soprannatural beatitudine. Sant'Agostino trovava l'errore sempre, ove si riducesse il frutto della redenzione a tradurre unicamente l'uomo *ex bono ad melius*; e si ridurrebbe appunto a questo solo l'effetto della redenzione di Cristo, quando si trattasse per essa di venir solamente in possesso della beatitudine soprannaturale in vece che della naturale. Laonde il Bellarmino, l'Estio, il Petavio ed altri insigni teologi considerano come error pelagiano l'accordare a' bambini anche una natural beatitudine. Ella è poi una cavillazione il dire che questi eretici non distinguevano fra beatitudine naturale e soprannaturale; e però intendevano di quest'ultima. Chi ha letto i Padri che li confutarono, e specialmente sant'Agostino e le opere a lui attribuite, vede chiaro, ch'essi sostengono non avervi che una sola beatitudine procacciata agli uomini pe' meriti del Salvatore, e tutto ciò che è fuori di essa essere miseria ed infelicità. Con questo principio rifiutano qualsivoglia beatitudine conceduta a' non rigenerati, non solo la soprannaturale; nè i Pelagiani avrebber nulla guadagnato distinguendo la naturale dalla soprannatural beatitudine, perchè appunto in questa distinzione sarebbero stati convinti d'errore, che nell'ordine presente non può aver luogo, secondo il senso di tutte le Scritture e la tradizione.

in parole il peccato originale, come il negava Pelagio, giovagli forse il conservarne la parola, annientando com'egli fa coi suoi ragionamenti la cosa? Laonde sant'Agostino conchiude: *Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere* MEDICO *secundo Adam*, QUIA NON EST VITIATA *in primo Adam*, *non in aliqua quaestione, in qua dubitari vel errari salva fide potest, sed* IN IPSA REGULA FIDEI QUA CHRISTIANI SUMUS, GRATIAE DEI CONVINCITUR INIMICUS (1). Non dice qui sant'Agostino, *errare nella regola della fede*, e andar convinto d'essere *inimico alla grazia di Cristo* solamente colui che nega *expressis verbis* l'originale peccato; ma anche solo colui che sostiene la natura stessa umana *non esser viziata* (eziandio che dica di considerarla per tale), e che perciò non ha uopo di Cristo qual *medico* che la guarisca, ma sol di Cristo qual monarca che ad alti onor la sublimi; nè di Cristo qual Redentore che dall'eterna perdizion la ricompri, ma sol di Cristo qual liberal donatore che da un buono stato, ad un miglior la trasporti.

LX. Ma Eusebio obbietta alla dottrina di sant'Agostino e della cattolica Chiesa la stessa ragion di Pelagio, risolutamente sentenziando così: « Si oppone troppo alla giustizia e « alla bontà infinita di Dio, ed alle sue divine dichiarazioni (2), « il concetto di un Dio, che come per un cotal male fisico « inevitabile mandi l'uomo alla DANNAZIONE, SENZA ATTUAL SUO « DEMERITO » (3). Or non è ella questa una temeraria baldanza dell'umana ragione, il voler pronunziar che s'opponga agli attributi divini della giustizia e della bontà quella dannazione dell'originale peccato, che pure per fede noi dobbiamo tutti tenere, se pur vogliamo dirci ed esser cattolici, eziandio che noi non intendiamo (giacchè tutto non possiamo intendere) come quella dannazione venga sopra all'uomo che nasce (e non è certo Iddio che gliela manda, come Eusebio bestemmiando suppone), alla guisa che vien sopra un mal fisico ereditario, e *senza attual suo demerito? Cur ergo*, dirò qui anch'io ad Eusebio

(1) *De pecc. orig.*, c. XXIX.
(2) *Vult omnes homines salvos fieri.*
(3) R. Aff. VIII, f. 34.

con sant'Agostino, *cur humana opinatione conaris evertere, quod minus vales in divina ratione comprehendere* (1)? Potrei certamente, sull'orme de' Padri, con qualche umana ragione appianare l'apparente opposizione fra la dannazion de' bambini e i divini attributi: ma probabilmente Eusebio non m'intenderebbe, a me per sopraggiunta sdegnandosi della sua propria ignoranza (di sì lunga presunzione com'egli è, d'intender sì corto!), e troppo io mi divertirei dal proposto argomento. Laonde lasciam pure il ragionamento da parte, quando abbiamo da opporgli l'autorità della Chiesa; giacchè Eusebio questa non rigetta, benchè n'abusi. Perocchè uno degli errori di Pelagio era pur quello di negare la dannazione de' bambini non rigenerati morienti *senza attual demerito*, come attesta sant'Agostino: *Objicitur autem illis* (Pelagianis), *quod* NON BAPTIZATOS PARVULOS NOLUNT DAMNATIONI PRIMI HOMINIS OBNOXIOS CONFITERI, e che *propter accipiendum regnum coelorum tantummodo eos baptizandos esse contendunt;* soggiungendo: *quasi praeter regnum coelorum habere nisi* ÆTERNAM MORTEM *possint, qui sine participatione corporis et sanguinis Domini aeternam vitam habere non possunt* (2). Ora, fra gli altri argomenti che reca il santo padre a confutazione di quell'errore cavati dalle divine Scritture, ne trae uno dalla circoncisione, prescritta con questa minaccia: *Masculus, cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo* (3); la quale commentando sant'Agostino, così argomenta contro l'errore stesso del nostro Eusebio: *Quid enim mali, quaeso, parvulus propria voluntate commisit, ut alio negligente et eum non circumcidente, ipse damnetur, damnatione tam severa, ut pereat anima illa de populo suo?* e dimostra che per la morte minacciata dovea intendersi non tanto la temporale, quanto l'eterna, perocchè a significare la morte temporale dei giusti usavasi nelle Scritture anzi una frase contraria: *Neque enim temporalis mortis terror incussus est; cum de justis, quando moriebantur, tunc potius diceretur, « Et appositus est ad populum suum », vel « Appositus est ad patres suos »: quoniam deinceps*

---

(1) *Contra Julianum Pelag*, L. VI, c. VII.
(2) *De peccato orig.*, c. XVIII.
(3) Gen. XVII, 14.

hominis nulla tentatio formidatur, quae illum separet a populo suo, si populus ejus ipse est populus Dei. Laonde giustamente osserva il santo, che questo solo fatto basta a confondere la prosontuosa e temeraria ragion di Pelagio, e quindi d'Eusebio, che non veggendo in che modo i bambini senza il battesimo potessero eternamente perire, negano che periscano: *Hujus tam horribilis poenae* (la perdita dell'anima de' bambini non circoncisi) *justitia si quaeratur, nonne istorum* (Pelagianorum) *omnis de* LIBERO ARBITRIO *et laudabili* SANITATE ET PURITATE NATURAE, *quantumlibet arguta sit argumentatio, repercussa et confracta dissiliet* (1)?

LXI. Nelle quali parole sant'Agostino atterra l'errore di Pelagio intorno alle forze del *libero arbitrio*, e ad un tempo quello della *natura sana* (*omnis de libero arbitrio, et laudabili sanitate et puritate naturae argumentatio*), perchè sono veramente due errori indivisibili, non potendosi credere il libero arbitrio scaduto e inclinato al male, fin che si suppone la natura trovarsi in tutta la sanità sua naturale, come fa Eusebio; il quale di conseguente nega aperto, che « tutti gli uomini, senza eccettuare neppur coloro che non peccarono mai con colpa attuale e libera » (quali son per esempio i bambini), « sieno guasti nella volontà » (2). E in fatti, se « l'uomo ora delle naturali sue forze e facoltà è provveduto tanto perfettamente, quanto sarebbe se fosse stato creato nello stato di natura pura, nè più nè meno » (3), egli è chiaro, che anche il suo libero arbitrio trovasi presentemente così perfetto e di tutte le sue forze fornito, com'egli sarebbe, creato da Dio stesso nello stato di natura sana. E pure il Concilio di Trento impone a tutti di confessare, *quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent; facti* IMMUNDI, *et, ut Apostolus inquit, natura filii irae, — usque adeo* SERVI *erant* PECCATI, *et sub potestate diaboli ac mortis* (il servo del peccato e del demonio potrà egli essere egualmente libero, come quell'uomo che avesse creato Dio stesso nello stato di natura?), *ut non modo gentes per*

---

(1) *De peccato origin.*, c. XXX.
(2) R. Aff. VIII, f. 32.
(3) Ivi, f. 34, nota.

vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde LIBERARI, AUT SURGERE POSSENT (quelli che non possono liberarsi e sorgere dalla schiavitù, si diranno essi pienamente liberi?); *tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset*, VIRIBUS LICET ATTENUATUM, ET INCLINATUM (1). Il sacrosanto Concilio dice che il libero arbitrio non è estinto nell'uomo pel peccato, non già perchè egli possa muoversi alla giustizia da sè medesimo, ma perchè può cooperare alla grazia ricevendola, ovvero metterle obice: *ita ut, tangente Deo cor hominis*, queste sono le sapienti parole usate dal Concilio, *per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat*, INSPIRATIONEM ILLAM RECIPIENS, QUIPPE QUI ILLAM ET ABJICERE POTEST, NEQUE *tamen* SINE GRATIA DEI MOVERE SE AD JUSTITIAM *coram illo* LIBERA SUA VOLUNTATE POSSIT (2). E tuttavia il signor Eusebio dice che noi non nasciamo guasti nella volontà, ma che abbiamo il libero arbitrio di tutte quelle forze fornito, che egli avrebbe se l'uomo fosse da Dio creato senza peccato. Or poi, per provar questo, quale ragione apporta egli? Per provare, si noti bene, che il nostro libero arbitrio non è guasto; e in conseguenza, che ha tutte quelle forze che aver può la natura sana, ma senza grazia; reca questa ragione, che prego il lettore di ben considerare, perocchè essa sola mostra qual sia la perniciosa dottrina d'Eusebio intorno al libero arbitrio: « Raccordiamo noi » (ecco la prova del suo assunto) « coll'Apostolo i nomi illustri di Abele, di Enoc, « di Noè, di Abramo, di Sara, d'Isacco, di Giacobbe, di Giu« seppe; i quali, quantunque non esenti dal peccato originale, « quantunque fioriti prima della medesima legge scritta; PER « LE LORO VIRTÙ PIACQUERO A DIO E SI SALVARONO » (3). Questa è dunque la prova che l'uomo non porta al mondo in nascendo la volontà guasta dal peccato? Questa è la prova che il libero arbitrio è or sano, e di tutte quelle forze fornito, che egli s'avrebbe, se noi fossimo da Dio creati in istato di pura natura, senza grazia e senza peccato? Quei santi a Dio piac-

(1) Sess. VI, *De justif.*, c. I.
(2) Ivi, c. V.
(3) R. Aff. VIII, f. 32.

ero e si salvarono per le opere del loro libero arbitrio, sol vo di grazia? perocchè questo discende ineluttabilmente la vostra argomentazione. Non è questo bell' e buono pelanismo? *quando quidem illi antiqui justi, secundum istorum* ;' Pelagiani, e d'Eusebio Cristiano) *vaniloquia, SIBI SUFFI-:NTE NATURA, nec mediatore homine Christo indiguerunt, per* :*m reconciliarentur Deo* (1). Non è questo l'errore colpito dal ncilio di Trento, quando ha dichiarato che *non modo gentes* · *vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram* :*s Moysi, inde liberari aut surgere possent?* Non ha lo stesso ncilio anatematizzata in più canoni, alcuno de' quali furon sopra da me citati, una tale perversa ed eretica dottrina, ra gli altri nel seguente: *Si quis dixerit, ad hoc solum divi-n gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste* :*re, ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum ar-ium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter pos-: anathema sit* (2).

LXII. Ma perchè questo argomento è gravissimo, del molto : avrei a dire, voglio scegliere ancora una riflession sola, e sentimento di tutti i fedeli che conoscono ed amano il Si-or nostro proporla.

Qual fu la prima e principal cagione della morte di Cri-:? — Fu il peccato originale, che è principalmente quel *pec-um mundi*, a torre il quale s. Giovanni diceva esser venuto gnello: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (3). questo peccato riferisce sempre l'Apostolo la grand'opera lla redenzione: *Sicut per UNUM HOMINEM peccatum in hunc ndum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines rs pertransiit, IN QUO omnes peccaverunt* (4); e di nuovo: *Igitur ut per UNIUS delictum in omnes homines IN CONDEMNATIONEM: et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae. :ut enim per inobedientiam UNIUS hominis, peccatores constituti it multi: ita et per UNIUS obeditionem, justi constituentur mul-*

---

(1) S. Aug. *De pecc. orig. contra Pelag. et Coelest.*, c. XXVI.
(2) *De justif.*, can. II.
(3) Jo. I, 29.
(4) Rom. V.

ti (1). E ancora: *Omnes enim peccaverunt* (anche i bambini), *et egent gloria Dei. Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Jesu* (2). E nella prima ai Corinti = *Quoniam quidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut* IN ADAM *omnes moriuntur, ita et in* CHRISTO *omnes vivificabuntur* (3): costantemente dimostrando, che la gran d'opera della redenzione in primo e principal luogo riguarda il peccato originale, onde Cristo dicesi trionfatore del peccato, della morte e del demonio; perchè tolse a questo la potestà che avea ricevuto sul mondo in conseguenza di quel primo grande peccato (4). Che se il peccato originale non avesse congiunta una vera ira, cioè una vendetta e punizione eterna di Dio, una morte e perdizione dell'anima nostra, ma una semplice spogliazione de' beni soprannaturali, rimanendo la natura nostra felice naturalmente, e non infelice, come potea scriver l'Apostolo: *Christus pro nobis mortuus est: multo igitur magis nunc justificati in sanguine ipsius,* SALVI ERIMUS AB IRA PER IPSUM. *Si enim cum* INIMICI *essemus etc.* (5)? Da qual mai ira ci avrebbe salvato il Redentore, se anco senza di lui, avremmo potuto godere una naturale felicità? Eusebio risponde, che per *ira* non s'intende altro che l'andar privi « dei gratuiti divini favori » (6), e dice questo con tanta autorità e audacia, che riprova espressamente e condanna quanti volessero intendere in altro senso l'*ira* dal-

---

(1) Ivi.

(2) Rom. III, 23, 24.

(3) I. Cor. XV, 21, 22.

(4) L'Apostolo aggiunge poi la redenzione dagli altri peccati, cioè dagli attuali, come un complemento necessario della redenzione, dicendo così: *Et non sicut per unum peccatum, ita et donum. Nam judicium quidem ex uno in condemnationem: gratia autem ex multis delictis in justificationem* (Rom. V, 16). Quasi volesse dire: « alla condanna di tutto l'uman genere bastò un solo delitto » *(judicium quidem ex uno in condemnationem)*, e quindi egli solo quel peccato bastò acciocchè fosse necessaria la redenzione: ma questa redenzione poi non potea più salvare l'uman genere se ella non riuscisse così abbondante, che soddisfacesse anche a tutti i peccati attuali, che, presa occasione e incentivo da quel primo, innondarono il mondo: onde avvenne che volle la benignità di Dio compire tant'opera *gratia ex multis delictis in justificationem.*

(5) Rom. V, 9, 10.

(6) R. Aff. f. VIII, 35.

l'Apostolo nominata; perocchè egli a dirittura pronuncia, che il passo dell'Apostolo *eramus natura filii irae* « VA INTESO, così egli dice, COLL'ANGELICO E COI PIÙ ESATTI DOTTORI » (1). Ma se noi supponiamo che gli uomini, benchè aggravati dall'originale peccato, e non da alcun altro (com'è il caso de' bambini), vadano, morendo, a godere una naturale felicità; questi uomini naturalmente perfetti e felici, e perciò paghi del loro stato, non direbber certo giammai di aver bisogno nè di REDENTORE, nè di SALVATORE: e a chi loro dicesse: « Voi avreste bisogno di un Redentore »; essi risponderebbero: « Che dite voi? non è vero; imperocchè noi non sofferiamo schiavitù che ci molesti, anzi siamo contenti e felici. » E a chi dicesse loro: « Avreste bisogno di un Salvatore », risponderebbero: « Che Salvatore? noi siamo salvi, perocchè niente ci dà incomodo, nè bramiamo di più ». Che quand'anche si supponessero gli uomini vivere su questa terra senza soggiacere mai alla morte temporale, e sol potendo essi godere que' beni che la natura or somministra, confesserebbero essi forse di essere in uno stato di *perdizione*, in modo d'aver bisogno d'un SALVATORE, o d'essere in istato di dura *schiavitù* in modo da aver bisogno d'un REDENTORE? Ovvero si dovranno forse intendere questi augusti titoli, che sincerissimamente e veracissimamente attribuisce al suo Capo la Chiesa, grata d'essere stata da lui ricomperata, e salvata col prezzo del suo preziosissimo sangue, si dovranno dico intendere in un senso falso e simulatorio, come pur richiederebbe la dottrina di Eusebio Cristiano? La qual dottrina, se ella è vera, dirò anch'io con s. Paolo, *ergo Christus gratis mortuus est* (2); e però chiamerò con sant'Agostino l'errore d'Eusebio della *non viziata natura* umana (3), e della *eterna felicità naturale* de' non rigenerati, *errorem inimicum gratiae Christi; errorem inimicum crucis Christi* (4);

(1) La irreverenza che qui usa all'Angelico ed *ai più esatti dottori*, e la calunnia che loro impone, fu già da me più sopra notata e smentita.

(2) Galat. II, 21.

(3) — *non dissimulanter sed apertissime quantis potest disputandi viribus agit* (Pelagius), *ut natura humana in parvulis* NULLO MODO EX PROPAGINE VITIATA CREDATUR; *cui arrogando salutem*, INVIDET SALVATOREM. (*De pecc. orig.* contra Pelag. et Coelest. c. XXI).

(4) *De pecc. orig.* c. XXIII.

conchiudendo colle parole del Dottor della grazia: *Magistrum plane meum — glorior esse* JESUM, *quem confiteor (quod tu negas) etiam parvulorum esse* JESUM; *quia periit Adam, et in illo omnes perierunt:* NEC NISI AB ILLO QUI VENIT QUAERERE ET SALVUM FACERE QUOD PERIERAT, A PERDITIONE SALVANTUR (1).

LXIII. Ma un'arma più di tutte l'altre terribile, al creder suo, impugna già il signor Eusebio, ed è la proposizione 55 fra le condannate di Bajo: *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.* — Dispensasi egli prima di tutto dal considerare che ella fu condannata nel sistema e nel senso di Bajo, e mostra altresì d'ignorar pienamente quanto i teologi cattolici delle varie scuole ne scrissero (2); pretende in quella vece, che col proscrivere quella proposizione abbia la Chiesa bello e deciso che l'uomo oggimai non nasce più *immondo*, non più *viziato* e *vulnerato* nella natura, non più *guasto* non *degradato*; ma che egli nasce unicamente ignudo della grazia santificante come potrebbe esser da Dio stesso creato: e che perciò fra l'uomo presente e quello che fosse uscito dalla mano di Dio senza la grazia santificante, non passa più differenza alcuna: « sono tutti e due, come dice, ignudi egualmente » (3), la differenza non trovandosi nell'uomo stesso, ma nella causa; giacchè nello stato di pura natura sarebbe stata la volontà spontanea di Dio creante che avrebbe fatto l'uomo così; e nello stato presente il peccato d'Adamo avrebbe data a Dio l'occasione di

(1) *Operis imperf.* contra Julian. L. IV, c. LXXII.

(2) Chi vuol far uso con efficacia di tali proposizioni condannate, dee prima istruirsi della maniera, onde le intendono e spiegano le varie scuole cattoliche, e qualora vi abbia fra queste diversità d'opinioni, senza che sia intervenuta l'autorità della Chiesa a deciderle, per quel rispetto che si dee appunto alle cattoliche scuole, e che la santa Sede impose sempre agli scrittori, guarentendo a tutti nelle cose dubbie la libertà d'opinare, non conviene menar colpi all'impazzata, nè pretendere di condannare e anatematizzare a proprio capriccio. Se io dovessi imporre alla temerità del signor Eusebio una penitenza (perdonatemi anche questa), io vorrei mandarlo a leggere tutto intero il dottissimo cardinal Norisio, il Bellelli, il Berti ed altri tali autori i più opposti alla sua scuola, acciocchè costretto egli a considerare le cose sotto tutti i lati e gli aspetti, venisse formandosi un po' di quel giudizio e di quella discrezione, che ora tanto gli manca.

(3) R. Aff. VIII, f. 34.

così farlo. Benchè nel sistema d'Eusebio è Dio stesso anche di presente, che, in pena del peccato di Adamo (scontato però mediante la penitenza (1)), sottrae la grazia santificante a' suoi figliuoli, e cagiona in essi quella privazione in che Eusebio mette l'essenza del peccato, non essendovi altro peccato, che la grazia impedisca. Laonde « in realtà », ripeteremo ancora le precise parole d'Eusebio, « come nel corpo così nell'ANIMA, ora « nasciamo e siam tali, quali nasceremmo e saremmo se fos- « simo stati da Dio creati nello stato di pura natura » (2).

Egli pare a me, che essendo questo del signor Eusebio un tirare conseguenze alla scapestrata; non faccia poi bisogno d'una grande scienza teologica per poterlo assicurare, senza temere d'incorrere nella sentenza pronunciata giustamente contro Bajo e contro Giansenio, delle seguenti cattoliche verità:

a) L'anima dell'uomo che viene al mondo e che non è ri-

---

(1) Si osservi come serpeggi l'errore in tutto il *libello* d'Eusebio; a cui debbo a mio mal grado rispondere. Egli sostiene, che avendo Adamo fatto penitenza, non possa essere oggimai più aggravato delle conseguenze del suo peccato. Parlavasi (R. Aff. VIII, f. 20) delle conseguenze necessarie del peccato originale, come sono i primi moti, che si possono dire, in un senso, *peccati volontarj* ma *non liberi*, e si riducono al peccato d'origine, come vedremo, col quale insieme, cessano ne' battezzati, sicchè il discorso d'Eusebio ha un'egual forza anche pel peccato originale. Ora vuol forse dire che la semplice penitenza d'Adamo l'abbia potuto riconciliare con Dio senza i meriti del Salvatore? Così parrebbe; perocchè altramente niente varrebbe la sua argomentazione. Perocchè s'egli è pur vero, com'è di fede, che qualunque penitenza fatta da Adamo niente potea valere da sè sola a giustificarlo appo Dio, ma tutto il merito di quella penitenza dovea venire da' meriti del futuro suo Redentore; dunque la penitenza di Adamo non poteva impedire la passione e la morte di Cristo, che è una pena e conseguenza del suo peccato; non potea nè pure impedire le altre pene che derivarsi doveano ne' discendenti, fra le quali il peccato d'origine e le conseguenze di questo: dunque Adamo nè poteva giustificar sè stesso, nè essere giustificato e purgato dalle conseguenze della sua colpa, se non con quest'ordine, che prima quelle conseguenze (la trasmissione del peccato e delle pene) realmente si avverassero e gli fossero altresì realmente imputate; e poi fossero rimesse a lui per la morte di Cristo applicatagli col gratuito dono della grazia, cooperante il suo libero arbitrio e producente così le opere della penitenza, come vengono rimessi il peccato originale e gli attuali ai singoli suoi figliuoli, a cui si applichi il merito della passione di Gesù Cristo.

(2) R. Aff. VIII, f. 35.

generato nel santo battesimo, ha in sè il peccato originale che *inest unicuique proprium* (1). — Perciò la Chiesa col condannare la 55 proposizione di Bajo non ha certamente inteso di decidere nè che questo peccato più non esista, nè che esso consista solo nella mancanza della grazia santificante, nè che Iddio potesse creare un uomo con un'anima a cui fosse aderente il *peccato*, come le è di presente:

b) L'anima a cui aderisce il peccato originale è *morta* di morte eterna, e non può essere richiamata alla vita per nessuna opera sua buona, ma solo pel santo battesimo, o pel desiderio di esso, secondo il canone del sacro Concilio di Trento: *Si quis dixerit, sacramenta novae legis non esse AD SALUTEM NECESSARIA, sed superflua; et sine eis, aut eorum voto, per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci; licet omnia singulis necessaria non sint: anathema sit* (2). — Perciò la Chiesa col condannare la 55 proposizione di Bajo non ha certamente inteso di decidere che Iddio potrebbe creare un uomo coll'anima morta qual di presente egli nasce (3):

c) L'anima a cui aderisce il peccato è oggetto dell'*ira* di Dio, in quel senso nel quale le Scritture attribuiscono a Dio l'ira, che esprime la *vendetta della giustizia*, e che il Concilio spiega anche colla parola *indignazione* (4). *Si filii irae, filii vindictae*, così commenta sant'Agostino il passo dell'Apostolo, checchè ne dica Eusebio in contrario, *filii poenae, filii gehennae* (5). E un celebre commentatore, spiega: *Filii irae, id est, digni et obnoxii irae ac vindictae. Sic enim dicitur filius mortis, id est dignus morte; mors enim, quasi mater peccatorem, talem, qui dignus est morte, fingitur genuisse ad mortem, ut seipsam illi communicet, illique mortem inferat, ut mors peccatoris a morte, quasi*

---

(1) Conc. Trid., Sess. V, *De pecc. orig.*

(2) Sess. VII. *De Sacram. in gen.*, can. IV.

(3) L'anima dell'uomo creato in istato di pura natura, benchè priva della grazia santificante, non si potrebbe mai dire *morta*, perchè la morte dell'anima è una conseguenza del peccato, *quod mors est animae.* (Conc. Trid. sess. V. *Decr. de pecc. orig.*)

(4) — *incurrisseque* (Adam) *per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei.*

(5) Tract. XLIV in Jo.

natre prognata, morsque illum quasi filium suum, quem gignat ducat ad mortem, amplecti videtur. Laonde ella è un'inter-etazione opposta al chiaro senso delle parole, al comune :ordo de' Padri, degl'interpreti e della Chiesa stessa, è una ›fana stiracchiatura degna de' Sociniani e de' razionalisti, ella del signor Eusebio che pretende non intendersi per igliuoli dell'ira » se non « privi dei gratuiti divini favori » ion più (1). — Perciò la Chiesa col condannare la 55 pro-sizione di Bajo non intese certamente di ordinare che le parole ll'Apostolo, *eramus naturâ filii irae*, si debbano intendere, come spiega il signor Eusebio, contro l'universale consenso; nè che dio potesse creare degli uomini che uscissero dalle sue mani per natura figliuoli dell'ira » come nascono di presente:
d) L'uomo peccatore, in istato di morte e d'ira di Dio, ne viene ora al mondo, è in potestà delle tenebre, e dal *de-nio* posseduto, onde la Chiesa co' suoi esorcismi lo scaccia virtù di Cristo da quelli a cui conferisce il battesimo. — :ciò essa Chiesa col proscrivere la 55 proposizione di Bajo ı ha certo voluto dichiarare che l'uomo non viene più al ndo soggetto al poter del demonio, nè che Iddio potesse are un uomo sotto la potestà e in balía dell'angelo ribelle:
:) L'uomo ora nasce condannato, *nam judicium ex uno in ıdemnationem*, dice s. Paolo (2): non viene al mondo scritto libro della vita, e, se egli non è rigenerato, deve soggiacere a pena, *Qui non inventus est in libro vitae scriptus, missus est stagnum ignis* (3). — Perciò la Chiesa col proscrivere la 55 ›posizione di Bajo non ha certo voluto dichiarare, che l'uomo

---

1) R. Aff. VIII, f. 35. (2) Rom. V, 16.

3) Io non voglio conchiudere da questo testo, che ai bambini morti za il battesimo sia riserbata la pena del fuoco: essi potrebbero esser ssi in *stagnum ignis* senza tuttavia sentirne il dolore, poniamo, se atti fossero a patire *ab hujusmodi activis*. È troppo autorevole e ragione-: ciò che dice sant'Agostino: *Si enim quod de Sodomis ait* (Matth. X, XI, 24), *et utique non de solis intelligi voluit, alius alio tolerabilius in judicii punietur: quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum ent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, IN DAMNATIONE ɪɪUM LEVISSIMA futuros? quae qualis et quanta erit, quamvis definire non sim, non tamen audeo dicere, quod eis ut nulli essent, quam ut ibi es-!, potius expediret* (Contra Julian. Pelag. L. V, c. XI).

che entra nel mondo non sia condannato, o che Iddio possa creare un uomo già condannato:

f) L'uomo ora nasce colla *concupiscenza*: la quale non è « il solo istinto animale viziato; ma questo con aggiuntovi la « debolezza e la mala piega della volontà, che s'abbandona « agevolmente a consentirgli » (1), e quindi, come dice s. Giovanni, non viene *ex Patre* (2), dal qual viene la natura umana; e lungi da esser cosa naturale, è contro la natura umana, come la chiama s. Tommaso co' Padri; perocchè la umana natura chiede anzi che la ragione abbia autorità e vigoría di comandar senza sforzo alle inferiori potenze. Che anzi la parola

---

(1) Di aver dette queste parole, io fui vituperato e calunniato dal signor Eusebio, il quale ebbe l'ardimento di scrivere, che io sotto la voce concupiscenza « fallacemente comprendo anche L'ATTO DELLA VOLONTÀ, che si « abbandona a consentire al perverso appetito » (R. Aff. V, 21). Dove ha egli trovato che io nella concupiscenza faccia entrare « L'ATTO DELLA VOLONTÀ che s'abbandona a consentire al perverso appetito? » Io lo sfido ad indicare un solo luogo delle mie opere, dove si trovi l'errore ch'egli qui inventa. Chi ha un po' d'intendimento dee distinguere « la debolezza e la mala piega « della volontà che s'abbandona AGEVOLMENTE a consentirgli », dall'atto della volontà che realmente vi acconsente: « la debolezza, la mala piega, l'agevolezza di consentire » è un male abituale, a cui si può resistere; e resistendovi si merita, anzichè si pecchi. Per questo lo stesso sacro Concilio di Trento dice che *ad agonem relicta est*; non sarebbe *relicta ad agonem*, se non costasse nulla il vincere l'appetito; e nulla costerebbe questa vittoria se la volontà non fosse al male inclinata; nè l'appetito sarebbe perverso, se non lusingasse la volontà a consentirgli. È dunque riposta la mala concupiscenza non già nell'appetito solo, che ne' bruti è natura, come dice sant'Agostino; *Tantae enim excellentiae est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis, natura sit pecoris* (L. II. *De pecc. orig.*, c. IV); ma nello *squilibrio* fra le forze dell'appetito e quelle della ragione e della volontà, per guisa tale che quelle sono più forti del dovere, rispetto a queste che son del dovere più deboli: quindi poi il maggior merito di chi vince dalla grazia ajutato. Ma tutta l'ira del signor Eusebio nasce da questo, che io ho supposto l'appetito viziato, e la volontà inclinata al male, ed egli vuole l'uno e l'altro perfetti, come sarebbero nella sana natura. Io però mi sto assai più volentieri col Concilio di Trento, che avendo detto della concupiscenza che *ad agonem relicta est*, non considerò l'appetito solo, ma l'appetito in relazione e in lotta colla volontà, e indicò quel disordine che non viene dalla *natura*, ma sì dal *peccato* ed al peccato inclina, *ex peccato est et ad peccatum inclinat*.

(2) I. Jo. II, 16.

stessa di *concupiscenza* esprime questa relazione di disarmonia fra l'appetito e la volontà, questa lotta, traendo origine, com'egli pare, l'uso di quella parola dal luogo dell'Apostolo che dice: *Caro concupiscit adversus spiritum* (1), nè d'una bestia mai direbbesi che *concupiscit*. Laonde il sacro Concilio di Trento dichiara che la concupiscenza, l'appetito insultante e lottante colla ragione infiacchita non viene *ex natura*, ma bensì che *EX PECCATO EST*, *ET AD PECCATUM INCLINAT* (2). Di più, lo stesso sacrosanto Concilio non riprova, anzi veramente mostra di favorire l'opinione di que' teologi, che in quella concupiscenza che l'uomo porta al mondo nascendo, nella concupiscenza cioè di quelli che non sono ancora rinati pel santo Battesimo, ripongono l'essenza dell'originale peccato, perocchè decidendo: *ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari (concupiscentiam), quod vere et propriae IN RÆNATIS peccatum sit* (3), viene ad ammettere, che dunque la concupiscenza ne' *non rinati* sia veramente e propriamente peccato, come tante volte dice sant'Agostino, in quel senso che più sotto dichiareremo. Che se si prende la concupiscenza non per *l'abituale conversione dell'uomo alla creatura*, ma per l'*inclinazione ad operare il male*, che da quella conversione procede, s. Tommaso colla piena degli scolastici ripongono in essa la *materia* del peccato originale; e però la fanno un vero elemento e una vera porzion del peccato fino che ella sta colla *forma* del peccato congiunta: dalla forma poi staccata, non è più elemento, non più porzione di peccato; perchè la *materia* dalla *forma* disgiunta cessa dall'essere porzion del *composto:* e tale la concupiscenza rimane ne' battezzati; ne' quali tuttavia ella è un male, un impedimento al bene, e quasi il corpo inanime del peccato.

Laonde ella rimane altresì il veicolo, pel quale si traduce l'originale peccato nella specie umana di generazione in generazione, come dicono i Padri, *Ex hac carnis concupiscentia* (userò anche qui le parole di Agostino), *quae licet in regeneratis jam non deputetur in peccatum, tamen NATURAE NON ACCIDIT NISI DE PECCATO: ex hac inquam concupiscentia carnis, tamquam*

---

(1) Gal. V, 17. (2) Sess. V, *De pecc. orig.* (3) Ivi.

FILIA PECCATI, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia Virgo concepit (1).

Convien dunque dire di nuovo, che la Chiesa col proscrivere la 55 proposizione di Bajo non ha inteso di dichiarare che la concupiscenza della carne contro lo spirito, come sta in noi di presente, o certo almeno come sta in quelli che non son rinati all'eterna vita, sia un elemento necessario della natura umana nello stato di sua perfetta sanità, e poichè quella concupiscenza *naturae non accidit nisi de peccato*, la Chiesa non intese nè pur definire che Iddio avrebbe potuto creare un uomo con questa conseguenza rea del peccato.

In una parola la Chiesa, condannando la proposizione 55 di Bajo, che dice, *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur*, ha indubitatamente inteso di definire che Iddio avrebbe potuto creare l'uomo nello stato presente, con tutti i suoi principj e limitazioni naturali, eccetto però il peccato e quelle appendici che dal solo peccato, non da principj della stessa natura sana e ben ordinata, come Iddio la farebbe, provengono.

LXIV. Vero, che v'han de' teologi i quali sostengono che la stessa concupiscenza proceda necessariamente da' principj naturali dell'uomo; ma io mi sto con quelli che il contrario pensano, i quali certo dalla Chiesa non furono, per quant' io so, riprovati, ed anzi a me sembra che le due opinioni si potrebbero insiem conciliare.

Perocchè i primi mostrano evidentemente d'intendere per concupiscenza il solo istinto animale, non definendo poi di qual grado e di qual modo; e che un istinto animale ci dovess'essere anche nello stato di sana e pura natura, ciò non si nega da noi, dipendendo questo dalla natura stessa della materia e dell'animalità.

Ma i secondi non intendono per concupiscenza, come dicevo, il semplice istinto animale, il quale da sè solo e nella sua natura considerato non è vizio, se non degenera: intendono bensì

(1) *De nuptiis et concupisc.*, L. I, c. XXIV.

il muoversi quell'istinto nell'uomo e l'insorgere a dispetto della ragione, che nol vorrebbe, e che nol può a tal raffrenare, che almeno non ne senta l'insulto, onde ebbe a dire l'Apostolo: *Si quod nolo (malum), illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me* PECCATUM (1): intendono la mala influenza che quell'istinto esercita ora, quasi altro serpente, sulla volontà dell'uomo, lusingandola, seducendola, traendola a falsi interni giudizj sul valor delle cose, e quindi ad esterni peccati, perocchè e que' falsi giudizj sono peccati, e peccati sono l'opere a que' falsi ed iniqui giudizj seguenti: alle quali lusinghe con tanta difficoltà l'uomo da sè solo, o anche in niun modo di presente, senza la grazia divina, e l'orazione che quella gli ottenga, resiste. Onde sant'Agostino ebbe a dire: *Ideo in pecoribus malam non esse concupiscentiam, quia non adversum spiritum concupiscit* (2): e altrove nega che la concupiscenza sia semplicemente il sentire che fa l'anima la dilettazione, *non enim sensus est morbus*, ma dice che la concupiscenza *ille sensus est quo nos morbum habere sentimus* (3).

La concupiscenza adunque, nel senso di questi secondi teologi di cui parliamo, è la lotta della carne collo spirito, e più ancora, ella è una tal lotta, in cui perde lo spirito se colla *grazia* non si difenda, o avendola già, come l'hanno i rinati che non ricaddero, o chiedendola ed acquistandola se ancora non l'ha. Perocchè dice sant'Agostino di una tal lotta: *Voluntas ergo ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute qua facta est serva peccati, et ut vitia superet, adjuvetur; RECTE PIEQUE VIVI A MORTALIBUS NON POTEST* (4), ed ancora *approbare falsa pro veris ut erret INVITUS et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi, non posse a libidinosis operibus temperari, non est NATURA INSTITUTI HOMINIS, sed poena damnati* (5), e di nuovo: *Nam quando tale est* (peccatum) *ut idem sit, et poena peccati, quantum est quod valet voluntas sub dominante cupiditate, nisi forte, si pia est, UT ORET AUXILIUM?* (6). Dove chiaramente apparisce che sant'Agostino nega che possa essere, « natura di un uomo da

(1) Rom. VII, 20.
(2) Contra Jul., L. IV, c. XIV.
(3) Contra Jul., L. V, c. XIV.
(4) Retract. I, IX.
(5) *De lib. arbitr.*, L. III, c. XVIII.
(6) Retract. I, XV.

Dio istituito », quella condizione in cui l'uomo nasce di presente colla sua volontà, la quale senza la grazia non può osservare a pien la giustizia; e chiaramente insegna che ciò non può essere se non pena di un precedente peccato (1).

(1) Distinguasi adunque quella *concupiscenza* de' non rinati, in cui sant'Agostino ripone l'*essenza* dell'original peccato; da quella, che è una conseguenza della prima, e che rimane ne' rinati, i quali già conversi a Dio, indi traggono ancor la forza da vincere la lusinga del sensibile: *quae ad agonem relicta est.* Or che Iddio non potesse creare l'uomo con quella prima concupiscenza senza dargli la grazia e l'ajuto da vincerla è fuori di controversia; se Iddio poi potesse creare l'uomo colla seconda, dandogli però ajuto e grazia da vincerla (si noti bene questa condizione), sicchè l'uom fosse atto a mantenere la giustizia o naturale o soprannaturale secondochè a quella ovvero a questa venisse ordinato, ell'è tutt'altra questione. S. Agostino, nè i teologi cattolici, cred'io, non mosser mai quella prima: il Dottor della grazia toccò bensì indirettamente la seconda. Dico indirettamente, perchè non domandò già « se Iddio potesse creare un uomo colla ignoranza e colla difficoltà di fare il bene, dandogli però ajuto a vincere quella e questa », ma disse che, « conceduto anche che ciò potesse essere, tuttavia Iddio si dovrebbe « lodare, giacchè l'opera sua sarebbe stata buona, se non forse perfetta »; giacchè per potersi lodare l'autore d'un'opera basta che l'opera sia buona, quantunque ottima anco non sia, *quamvis, ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus sed laudandus esset Deus.* (Retract. I, IX). Convien riflettere, che sant'Agostino parlava contro i Manichei, i quali non volevano per nulla riconoscere il peccato originale, e per ispiegare i mali, da' quali l'uomo vedesi afflitto, ricorrevano ad un principio essenzialmente cattivo, autore del male. Laonde sant'Agostino così ragiona con argomento *ad hominem:* « Quantunque io vi accordassi, « che la ignoranza e la difficoltà non fossero effetti del peccato come pur « sono, ma fossero *primordia naturalia*, ancora voi non potreste ricono- « scere l'uomo da altri creato che da Dio, il quale sarebbe tuttavia buono « e degno di lode, per averlo creato così, perocchè egli in pari tempo l'aju- « terebbe, come pur fa, in modo da convertire in bene dell'uomo quel- « l'ignoranza stessa primitiva, e quella difficoltà ». *Propter eos quippe disputatio illa suscepta est,* così egli spiega il suo pensiero, *qui negant, ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci, et Deum, si ita est, creatorem omnium naturarum culpandum esse contendunt: eo modo volentes secundum suae impietatis errorem (Manichaei enim sunt) immutabilem quandam et Deo coaeternam introducere mali naturam* (Retract. I, IX). Non concede adunque a' Manichei, che l'*ignoranza* e la *difficoltà* sieno *primordj naturali* della umanità; anzi da per tutto insegna, che sono effetti e pene del peccato, e in quanto al peccato sono congiunti, sua materia altresì; ma dice tuttavia, che quando anco que' mali fosser primordj della natura, *vincerentur tamen Manichaei* (L. de dono persever., c. XI); e perchè ciò? perchè Iddio rimedierebbe a que' difetti, col dare all'uomo grazia e forza da vin-

S'ammette però che la sommissione della carne allo spirito in Adamo non era naturale, ma soprannaturale, perchè pendente dalla grazia santificante, che era quella virtù che unificava l'uomo, per così dire, e *proibiva*, secondo la maniera di parlare di s. Tommaso, alle potenze inferiori di sbrigliarsi; onde la rimozione della grazia, non semplicemente, ma mediante il peccato, si fu la causa di quel disordine che si mise fra le potenze in quanto che fu tolto via con ciò la virtù proibente o sia impediente quella disarmonia: *illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis; alioqui post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia* POST PECCATUM *permanserint* (1). Or da questa dottrina dell'Angelico, alcuni suoi commentatori e teologi trassero la conseguenza, che dunque l'uomo creato senza la grazia e colla sola natura, benchè sana, avrebbe avuto la concupiscenza e la ribellione delle parti inferiori, come l'ha di presente caduto.

Ma chi attentamente considera, vedrà che quanto è vero il principio, cioè che in Adamo l'unità delle sue diverse potenze

---

cerli (si noti bene), da convertirli perciò in bene, e renderli così argomento di dare a Dio gloria: *Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit* (l'anima che si concedesse creata da Dio con tali difetti) NON TAMEN AD PERMANENDUM IN EO QUOD NATA EST, ALIQUA NECESSITATE COMPRIMITUR: *neque omnino potuit nisi Deus omnipotens esse etiam talium creator animarum, quas et non dilectus ipse faciat, et* DILIGENS EAS REFICIAT, ET DILECTUS IPSE PERFICIET: *qui et non existentibus praestat ut sint,* ET AMANTIBUS EUM A QUO SUNT, PRAESTET UT BEATAE SINT (De Lib. Arbit. III, XX). Dove chiaramente si vede che l'ipotesi che fa sant'Agostino è del tutto dalla nostra diversa, perocchè noi parlavamo dell'uomo *creato e lasciato senza doni gratuiti*, e con solo quello che alla sua natura appartiene, e dimandavamo « se un tal uomo potesse essere istituito da Dio con quella concupiscenza colla quale ora nasce, e dalla quale non avrebbe valore di pienamente schermirsi e conseguire pur la pace, pure una qualche naturale felicità »; là dove sant'Agostino parla d'un uomo ipotetico, istituito bensì coll'ignoranza e colla concupiscenza; ma primieramente questa non tale che ella stessa sia peccato, nè che involga mai necessità di peccare, ma solo una certa *difficoltà* di operare il bene, e di poi non lasciato a sè solo, ma soccorso con pronti ajuti dalla parte di Dio, nel qual caso *non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas* SUPPLICIUM PECCATI (com'ella è pur adesso) *sed* PROFICIENDI ADMONITIO ET PERFECTIONIS EXORDIUM (De Lib. Arb. III, XX). Laonde qual mai dubbio che se Iddio creasse un tal uomo *nec sic culpandus sed laudandus esset Deus?*

(1) S. I, XCV, I.

era prodotta dalla grazia santificante, altrettanto è priva di connessione la conseguenza che se ne vuol derivare. Perocchè anch'io ammetto che in Adamo le potenze inferiori alla superiore ubbidivano, e queste a Dio in virtù della grazia e della giustizia che possedeva, di guisa che perderla egli non avrebbe potuto, senza che ne fosse seguito lo sconcerto di quelle. Ma si dee sempre considerare, che Adamo non potea perder la grazia santificante senza *peccare*; e che nell'ordine soprannaturale in cui egli trovavasi costituito, questa gli era divenuta già necessaria, cioè egli avea l'obbligazione di custodirla; e finalmente che peccando egli perdea, come si disse, non solo la giustizia soprannaturale, ma ancora la naturale, perocchè *illa prima subjectio, qua ratio subdebatur Deo NON ERAT SOLUM SECUNDUM NATURAM, sed secundum supernaturale donum gratiae* (1). Era dunque Adamo soggetto a Dio secondo la natura, ma di più era soggetto a Dio secondo la grazia. Peccando adunque, egli peccava non solo contro l'ordine soprannaturale; ma ben anco contro l'ordine e la legge naturale. Laonde quantunque s. Tommaso dica, che l'armonia delle potenze in Adamo dipendea dalla *grazia santificante*, spiega però ad un tempo tutto il suo pensiero, dicendo ancora, che quell'armonia dipendeva dalla *giustizia originale*, che significa più che la grazia, cioè significa la grazia ricevuta e dalla volontà corrisposta. *Ex PECCATO ORIGINALI* (si noti bene questa parola) *sequitur aliqua inclinatio in actum inordinatum non directe sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis id est ORIGINALIS JUSTITIAE quae prohibebat inordinatos motus* (2). S. Tommaso adunque in tutti questi luoghi ed altri simili non tratta punto del caso in cui l'uomo fosse stato costituito da Dio in istato di sana e perfetta natura, nel quale stato non avrebbe egli avuto peccato alcuno, e però non sarebbe stato privo della *giustizia naturale* che sola avrebbe potuto avere, e che sarebbe stata la *originale giustizia* di quella sua condizione, diversa da quella di Adamo, perocchè l'originale giustizia di questo, come noi dicevamo, era soprannaturale. Se dunque in Adamo avvenne che col venir meno la grazia si disgregarono fra di lor le potenze, ciò deesi riputare al *peccato* col

(1) S. I, XCV, 1. (2) S. I. II, LXXXII, I ad 3.

juale egli la rigettò, di guisa che, rispetto a lui, essere senza
;razia viene a dire essere senza giustizia, ed anzi essere colla in-
;iustizia, essere peccatore; cose tutte che non si possono ap-
licare all' uomo creato senza grazia e senza peccato, perchè
uest'uomo non avrebbe storto e guastato sè stesso peccando;
i che riman fermo, che il disordine di cui parliamo veramente
x peccato est, come dice il Concilio di Trento, e non *ex sim-
lici carentiâ gratiae*, o, come dice sant'Agostino, *NATURAE NON
CCIDIT NISI DE PECCATO.*

I luoghi adunque di s. Tommaso che parlano di Adamo
reato in grazia non definiscono la questione « se nell'uomo
reato in istato di natura, e però senza grazia, bensì, ma ancora
enza peccato, e quindi in una naturale innocenza, dovesse ne-
essariamente trovarsi quel disordine, che s. Paolo descrive sì
ene dicendo: *Caro concupiscit adversus spiritum*, che chiama
nco schiavitudine sotto il peccato, *ego autem carnalis sum,
mundatus sub peccato* (1), e che dice « male a sè aderente »,
uoniam mihi MALUM adjacet (2) ».

E qui, se ben si considera, vedrassi forse, che l'origine del Baja-
ismo si dee ripetere dall'opinione al suo tempo invalsa, che la
oncupiscenza per la quale la carne è sì ribelle allo spirito, e
uesto non può senza la grazia interamente domarla, sia una
onseguenza necessaria della stessa natura umana solo priva di
razia, benchè dal peccato immune e dall'ingiustizia: opinione
ne trovò degli appoggi ne' commentatori di s. Tommaso e in
tre autorità, a dir vero, non ispregevoli; e che tracvasi, qual
onseguenza, dal vero sopra indicato, che la concupiscenza si
renò nell'uomo al cessare in lui della grazia che la infrenava.

Dalla quale supposizione partendo, parve agli autori di quel
ondannato sistema di dover conchiudere, che dunque la na-
ura umana non potea bastare a sè stessa, e che avea della
razia un assoluto bisogno per non peccare, anche nell'or-
ne semplicemente della natura: di che tirarono le conse-
uenze, che Iddio avrebbe mancato a' suoi divini attributi se
li avesse creato un uomo privo della grazia santificante, e
le sue proprie forze lasciatolo, perchè quest'uomo sarebbe

---

(1) Rom. VII, 14. (2) Ivi, 20.

stato un' imperfezione, un aborto, contro il solito operar del Creatore, di cui è scritto, che *Dei perfecta sunt opera* (1): quindi ancora, facendo un passo più in là, a dirittura affermarono esser la grazia alla natura umana dovuta, e quasi parte di essa integrale: *Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit* INTEGRITATI (2) *primae conditionis; et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis*, che è la 21 delle proposizioni condannate da Pio V, Gregorio XIII e Urbano VIII, in Bajo. Così nacque, a me pare, l'error di Bajo.

Ora veggiamo se questo errore si vinca più efficacemente coll'opinione da me seguita della natura umana dal peccato veramente viziata, non sol priva di grazia; o colla natura dal peccato original non viziata, ma solo priva di grazia santificante, che è quella che il signor Eusebio millanta seguíta a dirittura *da tutti i cattolici.*

Eusebio co' suoi si trova costretto di accordare ampiamente a Bajo il principio da cui questi vien movendo tutto il suo ragionare, d'accordargli cioè che la natura umana priva di grazia non potrebbe esser altro che quella che di presente si mostra, impotente a raffrenar le passioni, e, senza un ajuto soprannaturale, bene spesso lor soccombente. In questo primo passo adunque, va Eusebio perfettamente d'accordo con Bajo: la natura umana com'è al presente, quando della grazia non sia fornita, non può a lungo, si noti bene, astenersi dal peccato mortale (3). Ora, dopo questo primo passo dato insieme con Bajo, cerca Eusebio da lui dividersi; perocchè Bajo da quel principio conchiude: « dunque Iddio non potea creare l'uomo in istato di pura natura, chè senza la grazia l'uom sarebbe un'opera indegna di Dio, non potendo egli non peccare, nè bastando in alcun modo a sè stesso, non a mantenere la naturale giustizia, non ad ottenere il morale suo fine ». Eusebio all'incontro: « niente affatto, risponde; può Iddio benissimo creare l'uomo anche debole e sbattuto dalle passioni e incapace al tutto di star a lungo senza peccare, come il veggiam di presente,

(1) Deut. XXXII.

(2) A formare la natura *integra* e sana basta il *vigore natural* della mente, di cui parla s. Tommaso e il Gaetano, come abbiamo detto.

(3) Questo è quello che prova s. Tommaso S. I. II, CIX, IV e VIII.

può così abbandonarlo senza grazia, a sè stesso; niente ripugna
questo nè alla sua santità, nè alla perfezione delle sue opere ».
Così è costretto di dire Eusebio. Che se poi egli s'ostina a non
confessare, che l'uomo di presente debba, restando privo di
grazia, cader qualche volta in mortale peccato; dirà dunque
che col suo libero arbitrio, senz'altro ajuto superno, può evitare tutti i peccati: dirà che « colle sue virtù può piacere a
Dio e salvarsi »; e dar questa ragione che sola gli resta del
perchè Iddio possa creare l'uomo come di presente egli nasce
ed a sè stesso lasciarlo, così rendendosi peggio di pelagiano
per non essere bajanista.

E il facci a sua posta. A me ripugna di concedere a Bajo fino
il principio del suo sistema; nè mi contento io di riserbarmi
a negargli poscia le conseguenze: temo di lasciare, così facendo, ancor viva e possente la radice dell'error suo se io a
lui consento, che l'uom di presente non nasce viziato, e che
tale come or lo veggiamo, egli sarebbe l'uomo creato con sol
la natura: non sarei poscia capace di sostenere, che un tale
uomo inetto ad ottenere il morale suo fine, fosse un'opera a
Dio conveniente. Io gli rispondo adunque più volentieri « che
Iddio può creare l'uomo tale quale egli è di presente, eccetto però
il peccato e quanto sta necessariamente al peccato congiunto:
Iddio può crear l'uomo nello stato di pura e sana natura; ma
quest'uomo se lo creasse, sarebbe per bontà di Dio migliore di
quello che nasce in presente, e basterebbe a sè stesso per conservar l'innocenza, e praticare la naturale giustizia. » Il qual
principio, che agli occhi miei par quello appunto dalla Scrittura e dalla Chiesa costantemente insegnato, fa disseccare incontanente tutte le ree propagini del bajanismo, recisane la radice.

E veramente, se *perfecta sunt opera Dei*, e se Iddio fa tutte le
cose sue *in pondere, numero et mensura*, s'egli contò e pesò quante
gocciole d'acqua cadan dal cielo, e numerò i capelli degli uomini
non men che le stelle del firmamento; deh che mai ci può impedire di credere, che creando egli l'uomo colla natura sola e
non colla grazia avrebbe poi saputo dare quinci all'istinto animale, quindi alla ragione ed alla libera volontà quel commisurato grado di forza che si convenisse, acciocchè questa potesse
sempre governare con rettitudine senza venir da quello sturbata;

e tanto infrenar quell'istinto da farlo ubbidire qual docile servitorello a sè stessa? od anzi che dico io, che cel vieta? quando anzi il pensar così lo vuole da noi, pare a me, la santissima onnipotenza del divino operare, alla quale faremmo ingiuria pensando altramente. Perocchè non v'ha certamente alcuna contraddizione che mostri ciò ripugnante e impossibile; e noi veggiamo anche in presente trovarsi degli uomini co' loro umori e potenze meglio temperati di altri, e quasi direbbesi fatti naturalmente per la virtù. Ora se anco tra i figliuoli di Adamo in alcuni si scorgono le passioni naturalmente alla ragion più sommesse che in altri, in alcuni l'intelligenza più luminosa, la volontà più potente, più fermo il moral carattere; che difficoltà può mai esserci a pensare, che Iddio, volendo creare un uomo senza la grazia, avrebbe saputo dargli quel vigore di mente perspicacissima, e quella forza di volontà nell'ordine della natura potentissima sull'animalità sua, facendo anzi questa così a quella sommessa quanto a ciò che spetta al senso, che nè pur muovere si potesse senza venirne da quella o licenziata a muoversi, od anco mossa? Niuna difficoltà io veggo in ciò, e molta convenienza o più tosto necessità che così avvenisse. Il qual uomo nel suo stato, qualora avesse voluto far buon uso del suo libero arbitrio, avrebbe potuto esser giusto naturalmente, e conseguire altresì una natural beatitudine perchè da tutte le sue tendenze fuse insieme in ottimo ordine sarebbe riuscito fuori quasi una tendenza o inclinazione unica che s'avrebbe potuto dire *inclinazione dell'intera natura umana* a una natural legge equivalente (1).

Di quest'uomo adunque non si avrebbe potuto certo dire, come degli uomini che ora nascono, quelle parole, *Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia* (2), dove è detto non solo *sensus*, ma ben anco *cogitatio*, perchè il male sta nella relazione di queste due potenze fra loro, sicchè il *pensiero* troppo poco sopra il *senso* prevale. Quindi l'uom di

(1) S. Tommaso, parlando di questa specie d'inclinazione complessa ed approvata dalla ragione, acconciamente dice che *omne illud quod contrariatur* NATURALI INCLINATIONI *est peccatum quia contrariatur legi naturae* (S. II II, CXXXIII, 1).

(2) Gen. VIII.

presente non può nè pure avere colle sue sole forze uno stato di naturale giustizia di guisa che meriti di esser detto *giusto* per essa, appunto perch'egli non solo è privo di grazia, ma di più ha l'abito del peccato, che non può deporre, se Iddio non gl'infonde la grazia, com'è definito dal Concilio di Trento, *Si quis dixerit homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit justificari, — anathema sit* (1).

LXV. Ci rimane finalmente ad esaminare l'autorità del cardinal Bellarmino, il quale, è verissimo, dice come il Gaetano, *Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo* (2); ma corre solo questa piccola differenza fra il senso in cui egli dice tali parole (e il medesimo vale, come già vedemmo, pel Gaetano e pel Soto), e il senso, in cui le prende il signor Eusebio; chè il Bellarmino, il Gaetano ed il Soto dicono che « l'uomo presente, e quello che fosse da Dio creato senza grazia », differiscono come lo spogliato dal nudo, *eccetto il peccato, che è in quello,* e che non sarebbe in questo » : *Quare*

---

(1) Sess. VI, *De justificat.* can. X. — Si dee attentamente osservare che la giustificazione che riceviamo per gli meriti del Salvator nostro a noi applicati non consiste solo nella semplice remission de' peccati, per la quale cesserebbe l'imputazione a *colpa,* ma consiste di più nell'infusione della grazia di Cristo, per la quale vien sanato tutto ciò che ha ragion di *peccato* a noi aderente. Che se fosse vero che noi non avessimo alcun peccato a noi aderente, come vuole Eusebio, ma che ci venisse solo imputato a colpa il fallo di Adamo, potrebbe operarsi benissimo la nostra giustificazione coll'esserci solamente rimessi i peccati, cessando così l'imputazione, la colpa; in tal caso noi ci troveremmo nello stato di pura natura senza peccato, e però atti ad avere una *giustizia naturale;* ma il Concilio di Trento dichiara che non così viene operata la giustificazione nostra: noi non possiamo ora essere giusti, se oltre esserci rimessi i peccati, e così cessare l'*imputazione* (la colpa), non ci sia data ancora la grazia che tolga da noi quel *peccato* che *inest unicuique proprium,* e così ci restituisca allo stato di giustizia soprannaturale, che solo è per noi possibile. *Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel* SOLA PECCATORUM REMISSIONE, *exclusa gratiâ et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit* (Sess. VI, *De justific.,* can. XI). Ecco adunque di nuovo, come sia necessario distinguer bene la nozion di *peccato* da quella di *colpa* anche per intendere la dottrina della giustificazione esposta dal Tridentino: di che nuovamente appare l'error d'Eusebio che rifiuta tale distinzione.

(2) *De gratia primi hominis* c. V.

non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo: neque deterior est humana natura SI CULPAM ORIGINALEM DETRAHAS son le parole del Bellarmino dallo stesso Eusebio citate (1); laddove Eusebio non eccettua punto il peccato, ed anzi pretende che nell'essere l'uomo presente più tosto spogliato che nudo, il peccato stesso consista! Egli s'impossessa adunque di quella frase staccata, e senza cercar altro, senza rilevare in che senso fu da' teologi adoperata, ve la reca là in mezzo come un decisivo argomento che que' grandi uomini professassero l'error suo. Con un po' men di calore e di fretta, egli sarebbesi risparmiato or la vergogna di venire riconvenuto di svista sì grossa. Altro è dunque, o signor Eusebio, il cercare « se il peccato originale dispogli solo la natura de' doni superni, e non la vulneri ne' suoi naturali costitutivi »: questa questione riguarda l'*effetto* del peccato. Altro è il cercare: « se il dispogliamento de' doni superni e non più, sia ciò che forma il peccato stesso »: questa quistione riguarda l'*essenza* del peccato. Voi confondeste, acutissimo come voi siete, questa seconda questione con quella prima; ed essendovi scontrato in alcune parole del Bellarmino e degli altri autori citati, che restringono l'*effetto* del peccato d'origine allo spogliamento dei doni e dicono la natura del resto non vulnerata; credeste a dirittura d'aver in mano un'autorità calzantissima, per provarci che dunque l'*essenza* del peccato d'origine non consiste, giusta quegli autori, se non in questo mero dispogliamento!!! Ma no, mio caro, non affibbiate i vostri errori a uomini tali, giacchè così calunniareste quelli per la troppa buona voglia di calunniar me.

Pe altro se noi toccar vogliamo anco la questione non dell'*essenza* del peccato, ma dell'*effetto* (che pure non è la nostra), potremo ben veder chiaro, come nè pure in questo il Bellarmino e gli altri valentuomini stien con Eusebio: chè nessuno di

---

(1) E questa eccezione del peccato non manca mai di farla sant'Agostino come là dove dice *quae peccata — non nisi propriae voluntati earum (animarum) tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda*, dopo di che passa a parlare dell'ignoranza e della difficoltà in quanto sono *effetti* del peccato, e non peccato (Ved. *De lib. Arbitr.* III, XXII).

essi negò giammai, che il peccato sia egli stesso una ferita profonda della natura, e non un mero dispogliamento; sicchè la question che propongono fa sempre a questa ferita eccezione, e riguarda propriamente l'altre ferite: riguarda gli elementi *essenziali* dell'uomo; non la loro armonia e buona attitudine al ben morale.

E nel vero, là dove dice la natura umana non esser di presente ferita, parla egli evidentemente de' *soli principj costituenti* essa natura, e però cita quel passo di s. Tommaso, *Unde factum est, ut primo homine peccante, natura humana quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem* SUORUM PRINCIPIORUM (1). E vedesi ancor ciò manifesto dall'argomentar ch'egli fa da quanto accadde a' demonj, perocchè dice: *Naturalia in daemonibus post casum (teste Dionysio) mansisse integra. Quod idem sine dubio de homine quoque intelligi debebit* (2). E reca a provarlo questo passo di s. Girolamo in Osea *Demones qui lapsi sunt a propria dignitate et nihil antiquae gratiae possidentes aridi sunt et veteri siccitate marcentes* (3). Sul qual passo così argomenta: *Si enim nomine gratiae dona naturalia intelligeremus, consequens esset, ut Angeli nihil naturalium donorum post peccatum retinerent, atque adeo* AD NIHILUM REDACTI ESSENT (4). Il qual discorso non può valere se non a provare che l'uomo, come gli angeli, dopo il peccato nulla perdette de' *principj costituenti* la sua natura, nulla della sua sostanza, nel che siamo pienamente d'accordo; perchè la questione nostra non istà qui. Il peccato non è che un *accidente* della umana natura, come sant'Agostino in tanti luoghi lo chiama; non è per fermo nè una porzione di sostanza, nè un deperimento d'una porzione di sostanza. In questo senso e s. Tommaso, e gli Scolastici, e il Bellarmino dissero, e dissero il vero, che *naturalia non perierunt.* Ma dee vedersi se la volontà è ora torta e svigorita sì o no pel peccato più che ella non sarebbe quando fosse innocente, benchè priva di grazia, di maniera che ella ora non valga più a contenere a pieno le inferiori potenze quanto potrebbe a ciò valere se un uomo perfetto fosse da Dio senza grazia creato, il qual uomo nè fosse scaduto dalla

(1) In II sent. D. XXXI, q. 1, a. 1.
(2) *De gratia primi hominis,* c. VI.
(3) In Os, c. III.
(4) *De gratia primi hominis,* c. VI.

sua natural dignità, nè fatto servo al peccato, come è l'uom di presente, nè al peccato venduto, come ancora lo chiama l'Apostolo: ecco la question tutta.

Certo, se da quello che avvenne agli angeli pravi dobbiamo argomentare a quello che avvenne all'uomo, la soluzione vien facilissima. Agli angeli pravi avvenne che non pure furon privati della grazia santificante; ma perdettero ancora la naturale facoltà di volere il bene onesto proposto dalla ragion naturale, e come dice il Damasceno citato dall'Aquinate, *Hoc est enim hominibus mors, quod angelis casus* (1), onde *sunt in peccato obstinati* (2), di guisa che *adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit quantum ad appetitum* (3), onde l'appetito e il libero arbitrio de' demonj che sempre vuole il male, è perito pel bene: di che, non si dirà egli viziato, infetto, fin anco morto alla virtù non solo soprannaturale, ma ancor naturale? Perocchè vi potrebb'ella essere una natura uscente dalle mani di Dio, che dovesse volere e appetir sempre il male? Il peccato dunque vizia la natura, le potenze morali della natura, la volontà, il libero arbitrio; non la dispoglia solo della grazia santificante. Che vieterà adunque che dicasi che anche nell'uomo sia debilitato e inclinato il libero arbitrio, anche in quanto egli è all'umanità naturale, in conseguenza del peccato in cui nasce, quando questo è pur del peccato manifestissimo effetto? Che anzi fra quello che accadde alla volontà degli angeli, ed alla volontà dell'uomo dopo il peccato, si può trovare un riscontro ancora più chiaro. Perocchè sebbene il libero arbitrio dopo il peccato non sia nell'uomo estinto, è però estinta quella volontà per la quale l'uomo prima del peccato era giusto, e se l'uom non perisce come i demonj; egli è per la sola divina misericordia che *nusquam — Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit* (4): sicchè l'arbitrio vive nell'uomo per la giustizia solo in quanto può ricever la grazia, e può cooperare alla grazia, ma senza questa *virtus bene vivendi periit* (5), come divinamente dice sant'Agostino;

(1) Ortodoxae, Fid. L. II, c. IV.
(2) S. I, LXIIII, 11.
(3) Ivi ad 3.
(4) Haebr. II, 16.
(5) Questa virtù poi di ben vivere risiede nella volontà, come spiega sant'Agostino in altro luogo; perocchè dice: *Voluntas quippe est* QUA *et peccatur et* RECTE VIVITUR (Retract. I, IX).

cui consuona s. Celestino papa, che dichiarò esser un punto fede: *In praevaricatione Adae omnes homines* NATURALEM ›SSIBILITATEM *et innocentiam perdidisse* (1).

LXVI. Ma si dirà: Il Bellarmino però ammette che la conpiscenza esisterebbe anche nell'uomo creato da Dio senza gra-ı. È ancor questa la questione dell'*effetto* del peccato e non ll'*essenza:* non è la question nostra: tratteniamoci tuttavia. Ciò che vuol provare il Bellarmino nel capo citato da Eu›io si è la proposizione seguente: *Rectitudo illa cum qua Adam* ›*atus fuit, et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascun-*›, *donum supernaturale fuit.* Sulla qual proposizione non avvi ntrasto di sorte, ammettendo noi pure pienamente, com'ho ı detto, che la giustizia originale di Adamo sia stata soprantarale perchè dalla grazia informata.

Solo per incidenza il Bellarmino argomenta, che se la retudine ch'era in Adamo e la sommissione delle potenze in›iori alle superiori dipendea dalla grazia, dunque un uomo n creato in grazia avrebbe avuto in sè la lotta che ha l'uom presente il qual nasce della grazia spogliato. Ma non es›do questa, come abbiamo veduto, una legittima conseguenza lle premesse, e dovendosi anzi credere, che in un uomo creato Dio senza grazia avrebbe il Creatore saputo aggiungere alla ›ione ed alla volontà di lui, o nell'atto del crearlo o di i, tanto lume e natural vigore da farsi pienamente ubbi›e dall'animalità sua per quanto l'addimandava il bisogno mantenere la naturale giustizia e di godere la natural pace felicità, fine in tale ipotesi della natura umana; e non so›nendo il Bellarmino quell'opinione se non in quanto egli la iene legata alla precedente proposizione; egli è chiaro che Bellarmino stesso vi rinunzierebbe, riconosciuto che avesse non ndarsi ella punto in quella verità che di proposito volea egli ıbilire, la quale si è « la rettitudine di Adamo, essere stata ›rannaturale »; ma anzi quella esser da questa al tutto in›endente. Perocchè il Bellarmino non ammette, che l'uomo ›ato in istato di pura natura avrebbe in sè la concupiscenza,

(1) *In Ep. ad Gallos* presso il Bellarmino *De amissione gratiae et statu* ›*cati*, L. IV, c. VII.

se non con questo argomento: « La sommissione. della carne allo spirito dipendeva in Adamo dalla grazia. Dunque, mancando la grazia, quella sommissione non sarebbe ». Rispondo distinguendo: In Adamo il concedo; mancando in lui la grazia, quella sommissione dovea cessare, e ciò perchè mancare la grazia non gli poteva se non perdendola egli medesimo col peccato, e passando quindi dallo stato di originale giustizia allo stato d'ingiustizia: nell'uomo poi che fosse creato da Dio colle naturali e opportune condizioni lo nego, perchè quest'uomo, non trovandosi in istato d'ingiustizia, ma d'innocenza, ed essendo opera perfetta perchè opera pur di Dio, non potrebbe avere tal discordia in sè medesimo, che gl'impedisse il suo fine della giustizia e della naturale felicità; ma solo aver potrebbe varietà di potenze le une alle altre sommesse come in governo bene ordinato; se pure egli stesso col suo libero arbitrio, peccando, non si guastasse. E nel vero, è il solo peccato quello che toglie all'uomo la libertà e il dominio su di sè stesso, come insegna l'Angelico, dicendo in universale così: *Homo peccando ab ordine rationis recedit. Et ideo* DECIDIT A DIGNITATE HUMANA: *pro ut scilicet homo est naturaliter liber et* PROPTER SE IPSUM EXISTENS: *et incidit quodammodo* IN SERVITUTEM BESTIARUM: *ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis*, e appresso: *Pejor enim est malus homo quam bestia*(1). Ora l'uomo senza peccato non sarebbe ancor decaduto dall'umana dignità, sarebb'egli dunque naturalmente libero, e non tiranneggiato dagli appetiti, esisterebbe per sè, non sommesso alla servitù delle bestie: cose tutte che dir non si possono di questa massa corrotta, di cui noi siamo parte. Laonde il caso è diverso assai fra il perdere la grazia col peccato come intervenne ad Adamo; e l'essere creato senza la grazia da Dio medesimo, uomo in tutto il resto perfetto. E qui tengasi ben presente, che noi trattiamo solo di ciò che riguarda la dirittura della volontà e la potenza di questa a resistere alla seduzione delle inferiori potenze od anche a impedirla (2): non trattiam di negare l'esi-

(1) S. II. II, LXIIII, II ad 3.

(2) Dico anco a impedirla, perchè l'anima intellettiva ha un atto continuo col quale ella vigila naturalmente su tutto ciò che a lei soggiace. Questa naturale vigilanza della mente si accresce coll'abito delle virtù, ed è rac-

stenza di queste inferiori potenze, che alla integrità della natura umana sicuramente anch' esse appartengono.

LXVII. Ma passiamo alla questione dell'essenza del peccato originale; nella quale perchè andrem noi conghietturando qual sia la mente del ven. cardinal Bellarmino, se l'abbiamo da lui stesso esposta nettamente, là dove di proposito ne ragiona, cioè al c. XVII, L. V, *De amissione gratiae et statu peccati?* Qui adunque io invito il signor Eusebio a leggere, dove, se vorrà, troverà tutt'altro di quel ch' egli crede.

Il venerabile cardinale incomincia dal distinguere i due sensi, in cui si suol prendere la parola peccato, *Uno modo pro libera transgressione praecepti. Alio modo pro eo quod remanet in anima peccatoris post actionem illam transgressionis praecepti.* Dalla quale distinzione opportunissima già si rileva che secondo la mente del Bellarmino il peccato attuale lascia dopo di sè un effetto nell'anima che pure si chiama peccato. E si chiama così non in senso traslato, ma proprio. *Quamvis autem id quod remanet post actionem, sit aliquo modo* effectus *ejusdem actionis, tamen est etiam aliquo modo* idem *cum ipsa actione, et ideo non per figuram metonymiae, sed proprie dicitur peccatum, et duplex illa significatio peccati non est significatio duarum rerum, sive duorum peccatorum, sed unius et ejusdem alio atque alio modo se habentis.* Or poi essendo quest'effetto del peccato che resta nell' anima dopo commessolo, il peccato stesso, e questo acconciamente dicendosi anche un'*obliquità,* una *stortura peccaminosa;* una obliquità e stortura o perversion di peccato dicesi egualmente quel che rimane nell' anima dopo la commissione del peccato: *Peccati* PERVERSIO *sive* OBLIQUITAS *ut est* IN MOTU *dicitur peccatum in priore significatione* (peccato attuale); *ut autem* PERMANET IN ANIMA *peccantis dicitur peccatum in significa-*

---

comandata in quel *vigilate* di Cristo. Qui poi si rinvien la ragione per la quale l'istinto nell'uomo sembra men vivace e men sicuro che nelle bestie; egli par così non perchè sia tale, ma perchè trova pure continuamente sopra di sè un poter che l'infrena e impedisce. Negli stessi malvagi e dissoluti v'ha questo affrenamento naturale e abituale dell'istinto, benchè tanto meno che pe' virtuosi: v' ha, perchè anche i malvagi sono uomini, e però sono inclinati ad operare da uomini il più delle volte usando della ragione foss'anco per rinvenire i mezzi da sfogare le loro passioni.

tione posteriore (peccato abituale). E sapientemente osserva, che parlandosi del peccato attuale ciascuno fa uso di quelle due significazioni della parola *peccato*; ma appresso si arrestano, e quasi temono d'applicarle al peccato originale. Ma onde questo timore, domanda egli? Non è forse l'original peccato un peccato verissimo, altrettanto quanto l'attuale? ad esso dunque dee convenire tutto ciò che dicesi del peccato in genere. *Sciendum est secundo, has varias peccati significationes in peccato actuali, et personali ab omnibus agnosci; non item in originali. Sed cum originale peccatum non minus proprie et vere sit peccatum quam personale:* NIHIL CUR TIMEAMUS ETIAM AD ORIGINALE ILLAS EXTENDERE. E in fatti, se noi ricusassimo di trovare nel peccato originale tutto ciò che forma la natura del peccato, che mai faremmo noi se non tenere il nome, e abbandonare la cosa? Conciossiachè se il peccato originale è vero peccato, e non solo di nome, tutto ciò esso dee avere in sè che a formare il vero peccato si richiede; e quelli che non giungono a vedere nel peccato d'origine tutti, senza ambiguità od equivoci, i costitutivi del peccato, credano alla Chiesa, e non iscrivano, Riflessioni di teologia.

Stabiliti adunque questi solidi principj, il Bellarmino passa a spiegare le due cose da noi accennate, come il peccato originale abbia la nozione di *colpa*, e come egli abbia la nozion di *peccato:* essendo inevitabilmente necessario di distinguere queste due nozioni e di spiegarle a parte, checchè Eusebio ne dica.

La nozione di colpa, come abbiamo già detto, consiste tutta nell'imputazione. Per ispiegare adunque l'imputazione il Bellarmino dice, che il peccato d'Adamo fu un peccato attuale, e che questo suo peccato non può essere a noi comunicato se non a quella guisa che può essere comunicato ciò che passa, vale a dire, per l'imputazione *Itaque peccatum in priore significatione unum est dumtaxat omnium hominum, sed in Adamo actuale et personale, in nobis originale dicit. Solus enim ipse actuali voluntate illud commisit; nobis vero communicatur per generationem eo modo quo communicari potest id quod transiit, nimirum* PER IMPUTATIONEM. A questo si ferma il nostro signor Eusebio, il quale risolutamente al suo solito vien sentenziando che « fatta astra-

« zione dalla volontà libera di Adamo colpevole, il peccato « originale non ha nell'uomo, nè la nozione di colpa, nè la « nozion di peccato » (1); e vuol che « si rilevi quanto si di- « lunghi dal parlar medesimo della Chiesa chi col Rosmini, « anche per semplice ipotesi, presuppone poter esser nell'uomo « la nozione di peccato prescindendo dalla libera volontà di « Adamo caduto » (2). Ma parmi più tosto, che si dilunghi assai il signor Eusebio dal parlare e dal sentir della Chiesa, la qual oltre l'*imputazione a colpa* a noi fatta del peccato adamitico, riconobbe sempre un *peccato* a noi stessi aderente, propagato da quello, e insiem con quello imputato; e rifiutò la dottrina del Pighio e del Cattarino che lo negava. Laonde il Bellarmino egregiamente prosegue: *Et ad hoc peccatum* (cioè al peccato di Adamo imputato a colpa) *Catharinus et Pighius respexerunt, neque propter hoc reprehensione digni sunt. Hoc enim oportuit dicere, sed illud non tacere quod ipsi tacuerunt.* Vedete or qui adunque, Eusebio mio, come ci abbia qualche altra cosa oltre l'imputazione a colpa del peccato adamitico? E che cosa sarà quest'altra cosa, secondo il Bellarmino? Quella appunto che si racchiude nella nozion di peccato, per opposizione a quella di colpa. Le parole che seguono del Bellarmino, sembrano fatte a posta pel caso mio: io parlerò dunque ad Eusebio così, siccome quelle parole fossero proprio mie:

Nos enim praeterea dicimus: quemadmodum in Adamo, praeter actum illius peccati, fuit etiam PERVERSIO VOLUNTATIS ET OBLIQUITAS EX ACTIONE RELICTA *per quam peccator proprie et formaliter dicebatur et erat, donec ei per poenitentiam remitteretur: ita quoque in omnibus nobis, cum primum homines esse incipimus,* PRAETER IMPUTATIONEM *inobedientiae Adami* (la colpa), ESSE ETIAM (noti bene, che ora vien la ragion del peccato) SIMILEM PERVERSIONEM ET OBLIQUITATEM UNICUIQUE INHÆRENTEM, PER QUAM PECCATORES PROPRIE ET FOMALITER DICIMUR, *donec per Baptismum talis iniquitas remittatur.* Ecco, mio caro signor Eusebio, trovata nel Bellarmino, che voi dovete aver sentito nominare, e non più, la stortura, la mala piega della volontà, l'atteggiamento ritroso a Dio che io v'indicavo nel *Trattato della Coscienza,* come inerente all'uomo che nasce in peccato, e che a voi parvero cose sì nuove, sì gravi errori,

(1) R. Aff. VIII, f. II, nota (*m*). (2) Ivi.

da strabiliarne. Non è egli chiaro, che il nostro Eusebio fa sfoggio di erudizione citando autori sull'altrui fede, per non dire su quella della sua stessa immaginazione? Che se il breve testo di Bellarmino che egli ci arreca, gli venne forse somministrato da qualche mano caritatevole, convien dunque che avverta meglio d'ora in avanti da qual sacco si cavi crusca, e da qual farina. Manco male però se imparerà almeno ora quel che ignorava, cioè che il suo Bellarmino, quando considera il peccato d'origine siccome peccato proprio e inerente a chi nasce, lo fa consistere appunto IN UNA STORTURA DELLA VOLONTA', dicendo: *Si vero peccatum accipiatur pro eo QUOD RESIDET IN HOMINE POST ACTIONEM, et unde idem homo non peccans sed peccator nominatur; peccatum originale est carentia doni justitiae originalis, SIVE HABITUALIS AVERSIO ET OBLIQUITAS VOLUNTATIS, quae et macula mentem Deo invisam reddens, appellari potest.* E qui si noti che cosa intenda il Bellarmino per *carentia doni justitiae originalis:* non già una semplice privazione della grazia santificante, bensì *habitualis aversio et obliquitas voluntatis,* che è appunto l'osservazione che noi di sopra facevamo notando l'errore di Eusebio Cristiano, il quale prende per peccato di origine quel che non è punto peccato, la mancanza mera della grazia senza stortura di volontà.

LXVIII. Si noti ancora, che il medesimo Bellarmino dichiara esser questa medesima la sentenza di s. Tommaso: *Quae sententia postrema nobis VERISSIMA esse videtur, et auctorem habet, praeter caeteros, s. Thomam* in I, Q. LXXXII, a. III, *ubi docet formale in peccato originis esse privationem justitiae originalis, QUAE VOLUNTATEM SUBJICIEBAT DEO.* Quantunque adunque il Bellarmino opini che s. Tommaso non tenga dal peccato d'origine essersi, con altre ferite diverse da quella del peccato, vulnerata la natura nel senso che abbiamo spiegato, ma solo spogliata di grazia, tuttavia egli dichiara ad un tempo espressamente essere sentenza di s. Tommaso che sia rimasta in Adamo e ne' posteri *obliquata e pervertita la volontà,* e che in questa obliquazione e pervertimento della volontà consista tutta l'essenza dell'originale peccato inerente e proprio di ciascheduno che nasce; il che è appunto ciò che noi dicevamo, nè più nè meno. Dichiara ancora, che la privazione dell'originale giustizia inchiude in sè quella stortura di volontà,

e per essa non s'intende già l'incolpevole privazione di grazia che sarebbe nell'uomo creato da Dio in istato di pura natura, nel quale alcuna mala piega della volontà sua non sarebbe, nè alcuna avversione a Dio. Che se di più si vuole questo stesso dichiarato di bocca del Bellarmino, Eusebio mio, di nuovo attentamente ascoltate: *Nam si Deus per absolutam suam potestatem spoliaret hominem justum gratiâ, sine ulla ejus culpa actuali, solo beneplacito suae voluntatis, careret ille quidem conversione habituali ad Deum, quam habitus gratiae faciebat: sed* NON PROPTEREA DICERETUR A DEO AVERSUS, *sed tantum non conversus: quemadmodum si Deus hominem aliquem ex nihilo nunc produceret, et gratiae habitum illi non infunderet, non haberet ille conversionem ad Deum, sed* NEQUE AVERSIONEM, *sed tantum non conversionem,* QUAE NOMEN CULPAE NULLO MODO MERETUR (1).

E veramente chi non vuole ingannar sè stesso, e confessando colle parole il peccato d'origine negarlo in fatto, dee pur ricevere la sentenza di s. Tommaso e del Bellarmino, che esso, in quanto aderisce all'anime, consista in un'avversione, stortura, depravazione, o guasto della volontà come si voglia chiamare; perocchè solo questo difetto alla volontà inerente, può avere ragion di peccato. Laonde con filosofico senno enumera il Bellarmino ben otto conseguenze che lascia dietro di sè a danno dell'uomo il peccato attuale, e sono: 1.° la *relazione al precedente stato d'innocenza* di cui il peccatore riman privato; 2.° il *reato della colpa*, onde l'uomo si fa degno d'odio e di pena, indegno di grazia; 3.° il *reato della pena*, l'obbligazione cioè di sostenere la punizione; 4.° l'*offesa* e l'inimicizia di chi fu col peccato ingiuriato; 5.° l'*abito di peccare*; 6.° l'avversione e *stortura della volontà* dal bene; 7.° la *privazione della grazia* santificante; 8.° la *macchia* o privazione della luce e bellezza dell'anima: e di tutte queste otto cose ad evidenza dimostra, che sola la *stortura e obliquità della volontà* può avere in sè la vera ragion di peccato: *Nam ut peccatum actuale est aversio actualis a Deo et ejus lege, ita peccatum habituale est aversio habitualis a Deo et ejus lege* (2).

(1) *De amissione gratiae et statu peccati*, L. V, c. XVIII.
(2) *De amissione gratiae et statu peccati*, L. V, c. XIX.

LXIX. Sì, Eusebio mio, se il peccato d'origine è vero peccato, non dobbiam punto temere, dirò di nuovo col Bellarmino, di porre in lui tutto ciò che è proprio ed essenziale al peccato; non dobbiamo usare delle frasi simulatorie e ingannevoli, se siam cristiani, e più ancora se siamo Eusebj, dicendo per avventura che SI CONSIDERA per peccato, che « SI MIRA come una « colpa », e in un soggiungendo: « ma in realtà come nel corpo « così nell'anima ora nasciamo e siam tali, quali nasceremmo « e saremmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura « natura »: parole che hanno senso reo in contrapposto di quelle altre a cui si soggiungono: « il nascer noi privi nell'anima della « grazia santificante, MIRASI come una colpa » (1). Non è questo un negar, mio caro, benchè con astuzia, il peccato d'origine? E chi nol vede, se altro senso da un tal contesto non cavasi se non solo questo: « il nascer noi privi nell'anima della grazia santificante, MIRASI come una colpa; ma IN REALTA' ella non è tale, perchè come nel corpo, così nell'anima ora nasciamo e siam tali, qual nasceremmo e saremmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura, nel quale stato non ci ha colpa veruna »? Si vuol far dunque del peccato originale, è pur chiaro, una mera finzione, interpretando i dogmi di santa Chiesa con quello spirito di menzogna, con cui interpretano le divine Scritture i protestanti razionalisti della Germania. Non così fa Soto, non così fa Gaetano, non così il Bellarmino, non così s. Tommaso, di cui voi profanate, mio caro, i nomi, falsamente asserendo ch'essi confermino i vostri errori. Tutti questi grandi scrittori, come dee pur fare ogni vero teologo, sentono l'assoluta necessità di rinvenire nel peccato originale, in quant'esso è aderente e proprio ad ogni uomo che nasce, la vera e propria ragion di peccato; e però fanno

---

(1) R. Aff. VIII, f. 35. — Sostenendo Eusebio che « nella nozione di « peccato in genere — entra essenzialmente la nozione di libertà » (R. Aff. VII, f. 30), ne viene, che dove non v'ha libertà, ivi non v'abbia peccato. Ora nel bambino che nasce non v'ha libertà. Coerentemente a questo principio sostiene Eusebio, che « se si astragga dalla volontà di Adamo, — il « peccato originale, come non avrebbe in noi la nozione di colpa, così nep« pure potrebbe avere la nozione di peccato » (R. Aff. VII, f. 29). In tale sistema non si può certo concepire altro SOGGETTO del peccato originale, che la volontà di Adamo.

ntrare in esso l'elemento della VOLONTA'; nè temono di applicare, sanamente intendendo la cosa, al peccato stesso d'origine il detto di sant'Agostino, che *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum* (1); se non che, *sicut peccatum actuale*, userò ancora le parole del Bellarmino, *est voluntarium actuali voluntate: ita peccatum habituale est voluntarium habituali voluntate* (2). E veramente il peccato attuale e l'abituale non sono due peccati, com'egli osserva, ma solo un peccato; e questo è in parte la continuazione di quello. Se dunque egli è indubitabile che il soggetto del peccato attuale è la volontà, la volontà dee essere parimente il soggetto dell'abituale, qual è ne' posteri il peccato d'origine.

LXX. Non così s'avrebbe certamente a dire, se il peccato originale nella sola imputazione consistesse della mancanza della grazia santificante, come Eusebio pretende. Ma essendo questa dottrina *eretica*, a giudizio del Bellarmino, conviene ammettere colla Chiesa nella macchia originale e l'imputazione, cioè la *colpa*, e il *peccato*, distinzione di concetti sì necessaria. Or come la *colpa* essere in noi non potrebbe senza la libera volontà d'Adamo; così il *peccato* essere in noi non potrebbe senza la spontanea volontà nostra. A chi negasse alla macchia originale l'aver concetto di *colpa* e le lasciasse l'aver solo quel di *peccato*, basterebbe il ricorrere alla volontà del bambino: a chi le negasse l'avere concetto di *peccato* lasciandole quel di *colpa*, basterebbe, come fa Eusebio, il ricorrere alla volontà di Adamo. Ma il teologo cattolico per l'opposto, che nella macchia d'origine riconosce e il *peccato* e la *colpa*, dee ricorrere ad ambe le volontà per ispiegarne l'esistenza, cioè alla volontà del bambino che la ricevette, a cui il *peccato* aderisce, ed alla volontà di Adamo che la commise, a cui si riferisce la *colpa*. La qual cattolica dottrina viene esposta egregiamente dall'Estio, che così dice:

Sed voluntarium (originale peccatum) recte et vere dicitur, PARTIM VOLUNTATE PRIMI PARENTIS, *ex qua tanquam causa efficiente malum hoc originale in posteros propagatum est,* PARTIM VOLUN-

---

(1) *De lib. arbitr.*, L. III e XVII. — *De vera relig.*, c. XIV. — *Retract*, L. I, c. IX.

(2) *De amiss. gratiae et statu peccati*, L. V, c. XX.

TATE SINGULORUM, in quibus est hoc peccatum; propterea quod VOLUNTAS EORUM, LICET NUNQUAM FUERIT IN ACTU, REVERA TAMEN INFECTA SIT VITIO PRAVAE CONCUPISCENTIAE, a quo ipsa mala, perversa, atque a Deo aversa et prave inclinata dicitur. E prova che l'original peccato è volontario per entrambi quelle due volontà coll'autorità di sant'Agostino, seguitando così: *Priorem voluntarii rationem spectavit Augustinus compluribus locis, ut* lib. I *Retract.* c. XI, XIV *et* XV; *De peccato originali,* c. XXVIII, lib. III; *contra Julianum,* c. V, *et Enchirid.,* c. XLVI. *Posteriorem vero alibi considerasse videtur, ut* lib. I *contra adversarium Legis et Prophetar.,* c. XXII, *ubi dicit omnes nasci IMPIA VOLUNTATE. Et de Natura et gratia,* c. LXVII, *ubi testatur omnes nasci SUBDITOS CARNI.* A cui aggiunge il testimonio di s. Fulgenzio, di s. Prospero, e d'altri Padri e Concilj. *Qua phrasi et a Fulgentio dictum est, lib. De Fide ad Petrum,* c. XXVI, *omnem hominem nasci IMPIETATI SUBDITUM. Eodem pertinet quod Prosper contra Collatorem,* c. XX, *dicit, in nascentibus LÆSUM ESSE LIBERUM ARBITRIUM; et Patres Concilii Arausicani,* c. I, *damnant eos qui docent, ANIMI LIBERTATE ILLAESA, corpus tantummodo corruptioni obnoxium factum esse per offensam primi hominis.* Prova poi che non basta ricorrere ad una sola delle due volontà, di Adamo, o del bambino, per rendere sufficiente ragione della macchia d'origine, in questo modo: *Porro neutra voluntarii ratio in peccato originali seorsim sumpta sufficere ad peccati rationem videtur. Non prior, quia si ea sola spectetur, voluntarium tantum extrinsecus competit ei, quod in parvulo dicitur esse peccatum originale, et per consequens sub peccati ratione non erit parvulo internum originale illud malum. At neque posterior, quia necesse est omne peccatum, ut peccatum sit, voluntate aliqua fieri, aut factum esse. Nam alioqui Deo aut naturae, cujus Deus institutor et auctor est, adscribendum esset.* E conchiude: *Porro utramque rationem breviter complexus est idem Augustinus,* lib. I *Retract.,* c. XIII, *dicens, peccatum originale non absurde vocari voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo HÆREDITARIUM* (1).

---

(1) In II Sent. Dist. XXXI, § XI. — In tutto il sistema morale può riconoscersi quella dualità che abbiamo procurato di trarre in maggior luce

LXXI. Si persuada adunque il signor Eusebio, vinto salutar-
ente dal peso di rispettabili autorità da lui stesso invocate ,

---

n quest'opuscolo. Due modi vi hanno di agire personale, il *libero* e lo
ontaneo; due beni morali, il lodevole ossia il *merito* che al libero si ri-
isce, e la *rettitudine* o giustizia aderente all'uomo, anche senza merito,
e si riferisce allo spontaneo; due mali morali, la *colpa* o il demerito, che pure
libero si riferisce, e il *peccato* e la stortura o iniquità personale aderente
'uomo anche senza suo demerito; due effetti o parti della giustificazione; la
nission della colpa, e il *rinnovellamento della volontà* coll'infusion della gra-
ı; due generi o beni eudemonologici rispondenti a' due beni morali, il pre-
ıo o la *mercede* in senso stretto che conviene al merito, e il *godimento*
la felicità che avviene (presupposta la ottima volontà di Dio) qual na-
ral conseguenza della rettitudine e della giustizia o santità della volontà
che non libera; due generi di pene o mali eudemonologici rispondenti
due mali morali, il *castigo* o punizione inflitta al demerito, e il *patimento*
infelicità conseguente naturalmente all'iniquità personale anche non libera.
ltre a questi due generi di mali eudemonologici che rispondono a de'
ali morali, si può distinguerne un terzo, il genere di que' mali eudemono-
gici, che per sè non rispondono a de' mali morali, ma accadono all'uomo
nza che abbia in lui preceduto alcuna iniquità nè libera nè non libera
ıicamente quali conseguenze della limitazione della umana natura che da
stessa è fragile e mortale. A questo terzo genere si possono ridurre an-
ıè que' mali che vengono addosso altrui quali conseguenze naturali de'
ali delle due prime specie, cioè delle penalità conseguenti alle immoralità.
Ora se si voglia cercare quali sieno le pene della macchia originale, tro-
remo,

1.° Che in quanto al principio libero di Adamo, essendo quella macchia
ıa vera *colpa,* tutti i mali inflitti da Dio al capo dell'umana stirpe sono
:lle vere pene, *castighi,* punizioni del *primo genere;* quali alle colpe
ustamente si devono.

2.° Che in quanto ai posteri di Adamo, que' mali sono del *terzo ge-
re* degli enumerati, cioè mali che i posteri ricevono per *natural conse-
enza* della punizione data da Dio ad Adamo loro padre, attese le limi-
zioni della natura umana che da esso ricevono; e questo è quello che
segna anche sant'Agostino, dicendo: *Pro magnitudine quippe culpae illius*
li Adamo) *naturam damnatio mutavit in pejus: ut quod* POENALITER
cco la vera pena) *praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam* NA-
URALITER *sequeretur in nascentibus ceteris.* (*De civit. Dei,* L. XIII, c. III).
r qui si noti, che fra questi mali così ereditati qual naturale conseguenza
:lla colpa e della punizione di Adamo, avvi eziandio l'OBLIQUITA' DELLA
LONTA' PERSONALE de' posteri, obliquità che *est peccatum, et etiam poena
ccati,* come dice sant'Agostino; e questo peccato che è anco pena d'un
ecedente peccato, trae anch'esso dopo di sè le sue pene.

3.° I mali adunque che conseguono a questa pena del peccato, che è ine-
:nte a ciascun che nasce, sono mali eudemonologici, o sia pene del *secondo
:nere;* e tale è la *privazion della grazia* in questa vita, e *della gloria* nella

che il peccato d'origine ne' bambini che nascono non è solo colpa, ma ancor vero peccato ad essi inerente, e ch'egli è uopo, acciocchè sia tale, ammettere un vizio ereditario nella loro essenziale volontà. E non prova egli anche s. Tommaso invittamente, che *peccatum est* IN VOLUNTATE *sicut* IN SUBJECTO, o che *voluntas est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum quae sunt peccata* (1)? Dunque il peccato originale non sarebbe peccato se non fosse nella volontà.

Per questo ancora dice l'Angelico che la prima fra le potenze infette dall'originale peccato è non altra che la volontà, la quale rimane al male così inclinata. Ond'egli toglie a mantenere la seguente proposizione: *Originale peccatum respicit prius ipsam* VOLUNTATEM *secundum quod ad malum inclinat, quam animae essentiam, in qua primo est ut in subjecto* (2); e a provarlo usa fra gli altri di questo argomento, che aggiunge luce maggiore a quanto io sopra dicevo sulla maniera in cui intender si dee l'originale giustizia, nella quale fu il primo uomo costituito: *Justitia originalis*, dice, *per prius respicit* VOLUNTATEM : *est enim* RECTITUDO VOLUNTATIS, *ut Anselmus dicit in Libro* De Conceptu Virginali (3): *ergo peccatum originale, quod ei opponitur,* PER PRIUS RESPICIT VOLUNTATEM : argomento che prova egli solo ancora di più, provando, che come la giustizia originale era la RETTITUDINE DELLA VOLONTÀ, così il peccato originale dee essere LA STORTURA DELLA VOLONTÀ.

LXXII. Nè mi farebbero per avventura bisogno cotanti argo-

futura. Queste pene conseguono *naturalmente* al peccato o stortura della volontà nostra, perchè questo peccato è un obice che impedisce il bene della grazia e quel della gloria; essendo naturalmente impossibile che una persona che non sia retta e giusta possa, restando tale, ammettere in sè la grazia, o vedere Iddio. Della grazia ne parleremo altrove: qui ci basta di provare con s. Tommaso, che la privazione della visione beatifica è una pena del peccato originale, in quanto questo peccato aderisce a ciascuno, e che questa pena consegue come un NATURALE effetto e però necessario del peccato. In fatti s. Tommaso insegna espressamente che il peccato originale rende il bambino inetto a vedere Iddio, così esprimendosi: *Parvulo defuncto cum originali — non est* IDONEUS *perduci ad visionem divinam propter privationem originalis justitiae.*

(1) S. I. II, LXXIIII, I.

(2) S. I. II, LXXXIII, III.

(3) C. III.

:nti e testi ed antorità a provare cosa sì chiara, se il nostro usebio che mi flagella avesse pur letto, prima di usar meco quel o magistrale staffile, che non è più di moda, un po' di quello 'io scrissi così ampiamente sulla volontà: avend'io non so in anti luoghi detto e provato: « volontà essere l'unica potenza iana ESSENZIALMENTE morale; l'altre potenze non esser tali, che r partecipazione, in quanto son mosse da quella; quindi il ne ed il male morale risedere come in sua propria sede nella lontà; nell'altre solo in quanto alla volontà sono ordinate o onesse; sparire quindi affatto fino il concetto di bene e di ale morale aderente all'uomo, se dalla volontà sua si preinda »: cose manifestissime in filosofia, dalle quali appar iaro, che chi vuol trovare inerente al bambino qualche cosa e di peccato possa ragionevolmente avere il concetto, dee correre alla virtù volitiva non uscita all'atto, ma nell'essenza ll'anima contenuta.

Dico alla sua virtù volitiva nell'essenza dell'anima contenuta, rocchè so io bene, che s. Tommaso sottilmente e giustamente ferma, non essere la volontà come potenza, ma l'essenza delnima, il soggetto proprio dell'originale peccato. E per questo punto anch'io dissi di sopra, soggetto dell'original peccato ser l'anima intellettiva e volitiva. Perocchè io soglio distinguere ie volontà, l'una contenuta nell'essenza dell'anima come un o elemento, e questa è quella che è, a mio parere, il soggetto ll'originale peccato; e l'altra poi che comincia ad uscir fuori manifestarsi come potenza dall'essenza distinta. Quella è la dice di questa; questa è quella stessa, ma in virtù ancora nelnima esistente, ma pure realmente esistente. E che questa sia che la mente dell'Aquinate, vedesi manifesto da quella queione, dov'egli esamina se l'originale peccato possa essere nella rne come in suo soggetto; e prova di no, ma sol nell'anima, ndone questa ragione, che la carne non può essere il soggtto della colpa, ma bensì l'anima: *Sic igitur cum anima possit se subjectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit bjectum culpae; quicquid pervenit de corruptione primi peccati animam, habet rationem culpae* (1): *quod autem pervenit ad*

(1) Non è egli piacevole il sig. Eusebio, quando egli stesso cita questo sso a facc. 11 delle sue *Riflessioni?* e l'avrebbe egli citato se l'avesse eso?

carnem, non habet rationem culpae, sed poene: sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro (1). Ora perchè mai l'anima *potest esse subjectum culpae*, se non perchè ha in sè la virtù dell'intendere e del volere; essendo la virtù volitiva quella in cui finalmente può stare ogni moralità, sia essa buona o cattiva, sia spontanea o sia libera, sia la forma di santità che necessariamente aderisce all'anima, o sia il merito che l'anima colle proprie libere operazioni si procaccia? Vero è che questa volontà da prima è immersa nell'essenza dell'anima, e, come dice sant'Agostino, la parte razionale e volitiva del bambino è quasi in lui CONSOPITA, ma esistente però. Conciossiachè il santo Dottore il dimostra dicendo: *Parvulus vero, in quo adhuc rationis nullus est usus* (nega che vi abbia l'uso della ragione, non la ragione), *voluntate quidem propria nec in bono est, nec in malo; quia nullam in alterutrum cogitationem versat* (nega che la volontà operi, non che esista), *sed UTRUMQUE IN ILLO CONSOPITUM VACAT, et BONUM NATURALE RATIONIS* (che sono le dette potenze), *et MALUM ORIGINALE PECCATI* (che è il vizio delle potenze). *Sed annis accedentibus, evigilante ratione* (ecco la prova che esisteva), *venit mandatum, et reviviscit peccatum: quod adversus crescentem cum pugnare coeperit, tunc APPAREBIT QUID IN INFANTE LATUERIT, et aut vincit, et damnabitur; aut vincitur, et sanabitur* (2). Conciossiachè stanno in noi certamente delle cose nascoste a noi stessi; onde anche leggesi della sapienza di Cristo, che *ipse enim sciebat quid esset in homine* (3); e se il signor Eusebio fosse pure da tanto, potrebbe facilmente convincersi di una verità da me dimostrata, che « in tutte le potenze umane, ed anche nella volontà, molte cose sono e si fanno senza che l'uomo n'abbia pure coscienza ».

LXXIII. La qual verità risultante dallo studio dell'umana natura, opportunissima torna a mostrare la sapienza divina della religion nostra, la quale co' dogmi del peccato d'origine, e della infusion della grazia nel santo battesimo, quella verità suppose, siccome a me pare, ancor prima che essa fosse chiaramente dall'umana filosofia conosciuta. La qual verità travide di nuovo

---

(1) S. I. II, LXXXIII, 1.

(2) *Contra Julian. Pelag.*, L. II, c. IV.

(3) Jo. II, 25.

sant'Agostino, e la indicò colla solita sua acutezza quand'ebbe a parlare della maniera onde lo Spirito santo s'infonde nell'anime de' bambini senza che questi punto sel sappiano; intorno a che il santo Dottore si esprime così: *Dicimus ergo in baptizatis parvulis*, QUAMVIS ID NESCIANT, *habitare Spiritum sanctum. Sic enim eum nesciunt, quamvis sit in eis*, QUEMADMODUM NESCIUNT ET MENTEM SUAM; *cujus in eis ratio, qua uti nondum possunt, veluti quaedam scintilla sopita est, excitanda aetatis successu* (1). Vi ha dunque la ragione, vi ha la volontà ne' bambini, ed essi non ci riflettono, non ci pensano; così del pari nella ragione vi può essere un minore o maggior lume, o un lume d'altra specie; nella volontà una maggiore o minore inclinazione al bene dalla ragione mostratole; e tutto questo senza bisogno alcuno di propria consapevolezza. Che anzi più profondamente investigando un fatto così importante e misterioso, ma pure al vero filosofo indubitabile, altri veri al servigio della religione preziosi si scuoprono, de' quali indicherò qui io alcuni: 1.° che appena che esiste l'anima, in quant'è intellettiva, ella ha un lume, un oggetto cioè universale che la fa intellettiva, in cui s'affissa, ed esso è l'essere in cui e per cui tutte l'altre cose poi vede; 2.° che del pari appena che esiste l'anima, in quant'è volitiva, ella ha una tendenza che verso l'essere universale la porta, dalla mente naturalmente intuíto, e così l'essere divien suo bene, ed è questo un primo atto universale che costituisce la volontà stessa o potenza di volere, dalla quale tutti gli altri atti poi sortono, come da loro originaria virtù; 3.° che l'uomo, fatto così intelligente e volitivo, tostochè è uomo, muove subitamente e la ragione sua e la sua volontà, dietro l'occasione de' sensi, le muove segretamente ed efficacemente; e sol più tardi egli si forma poi la coscienza di sè medesimo e delle proprie sue operazioni; cioè allora che egli comincia su di sè e di esse a riflettere e ripensare. Le quali tutte cose in varj miei scritti, de' quali il signor Eusebio, benchè pubblici, mostrasi del tutto ignaro (2),

(1) Ep. CLXXXVII, ad Dard c. VIII.

(2) Da questa ignoranza, spero io, più tosto che da piena malizia si dee derivar la calunnia di che il sig. Eusebio m'incarica, osando egli dire, come anche di sopra ho notato, ch'io ammetta un merito « anche senza coscienza

io di proposito discussi e provai; e ad essi rimetto quelli che bramassero saperne, o portarne giudizio.

» e libertà » (R. Aff. XII, f. 46, (B)). *Senza libertà* no, nol dissi io mai, ed è tutta giunta del gentilissimo sig. Eusebio, per potermi condannare, com'egli fa, per giansenista marcio. Senza coscienza sì, e questa è tutt'altra cosa. Perocchè certo io non credo che i santi abbiano coscienza di tutti e di ciascuno i meriti che s'acquistano, nè credo tampoco che gli empi abbiano coscienza di tutti e di ciascuno i demeriti che pur s'acquistano. *Nescit homo utrum odio an amore dignus sit* etc. Nè egli fa bisogno conoscere tutti i nostri peccati per averne la remissione, chè con un atto d'amor perfetto o col sacramento della penitenza ci son rimessi (Ved. s. Tommaso, S. II, LXXXVII, 1).

Ma oltre questa impostura, le riflessioni che il sig. Eusebio pone sotto l'affermazione XII, sono tale un tessuto d'insolenza e di falsità, che assai bene dimostrano se la causa del sig. Eusebio sia quella della purità della dottrina cattolica, com'egli ostenta, ovvero tutt'altra. Guai se la nostra santa fede avesse solamente di tali difensori! Annovererò qui alcune delle asserzioni false, che compongono un tanto imbratto.

I menzogna. — Dice che io « con istupenda franchezza do implicitamente « il titolo di volgari, a quanti non sono della mia scuola, compresi tutti i « Padri e i Dottori ». — Io lo sfido a mostrar dove o implicitamente o esplicitamente io abbia dato il titolo di volgari a un solo de' Padri o de' Dottori della Chiesa, o ad altro scrittore ecclesiastico; ovvero lo invito a ritrattarsi.

II menzogna. — Dice che « a quanti non sono della mia scuola, compresi tutti i Padri e i Dottori, appongo che tengano senz'altro, che ogni bene e male morale nell'uomo dalla coscienza, come da sua causa, derivi ». — Io lo sfido a mostrare dove abbia trovato che io a TUTTI I PADRI E DOTTORI abbia attribuito tal cosa; ovvero lo invito a disdirsi.

Prima di andare avanti nell'enumerazione resa necessaria di queste frascherie, sarà piacevol cosa l'udire che cosa egli soggiunga alle parole con cui m'attribuisce d'aver io imputato A TUTTI I PADRI E DOTTORI quell'errore: « Poichè (dice egli gravemente) ciò non è vero in tutti i sensi, nè in tutti « i sensi si può dire, nè DA NOI si dice. » Adesso intendo! Siete voi dunque un Padre o un Dottor della Chiesa? non lo sapevo davvero, nè potevo saperlo tenendovi mascherato per pura modestia. Ben potrei qui esclamare con s. Basilio: Deh! che Padre, che Dottore ignorante!

III menzogna. — Dice che « la COMUNE definizione della coscienza sia quella ch'egli riporta, nella quale non si trova nominato il giudizio pratico », venendo così a negare che nella comune definizione della coscienza non si adoperi l'espressione *JUDICIUM PRACTICUM*. Dove sono due le falsità unite insieme, 1.° l'una che la definizione ch'egli arreca sia la comune, 2.° l'altra che nella comune definizione (giacchè la comune è quella che egli apporta) non si definisca la coscienza un *giudizio pratico*.

IV menzogna. — Dice che « io stabilisco che ogni altro che non son io, o « della mia scuola, per coscienza intende un'azione pratica, o cosa che si ri« ferisce all'azione pratica senza più ». Non avvi qui una menzogna sola, ma

QUESTIONE IV.

DELLE CONSEGUENZE DEL PECCATO D'ORIGINE.

XXIV. Inutilmente adunque l'animoso mio assalitore mena amazzi com'avessi detto un'orrenda eresia, qual sarebbe se

---

ruppo di menzogne legate insieme con un bel nastro d'ignoranza, chè a cosa che consola!

' *menzogna.* — Io non ho detto che tutti intendano così com'egli dice scienza, ma ho detto che « comunemente si suole appellare la coenza un giudizio pratico » (*Tratt. della Cosc.*, f. 14), e questo è innele; nè ciò vuol dire, che la chiamino così TUTTI quelli che non sono io lla mia scuola.

' *menzogna.* — Io non ho detto mai nè che tutti, nè che nè pur un solo eologi morali « per coscienza INTENDA un'azione pratica, o cosa che si erisce all'azione pratica ». Ma ho detto che « comunemente la coscienza APPELLA un giudizio pratico », cadendo la mia osservazione sull'APPELNE che si dà alla coscienza, appellazione che, com'io notai, non esprime quello che per essa i teologi INTENDONO. Questo è il nastro d'ignoa con cui Eusebio lega le gemme delle sue menzogne.

' *menzogna.* — Io non dissi mai, nè mai sognai, che nessun uomo al lo, per iscimunito che fosse, intendesse per coscienza « un'azione ». Dissi che la parola *praxis* significa azione; non dissi, nè poteva dire, che la la *coscienza* significhi *azione:* ell'è invenzione uscita di pianta dal cerlimpidissimo del sig. Eusebio.

' *menzogna.* — Io non dissi « azione pratica »: altra scempiaggine che il Eusebio coniò a posta per regalarmene. Se *pratica* vuol dire *attiva*, buassàggine non sarebbe questa di *azione attiva!* Ogni parola adunque sopraccitata affermazione d'Eusebio è UNA FALSITA' ben rotonda.

menzogna. — Dice che io ho detto cosa che equivale « a questo detto: ti gli altri che hanno dato la definizione della coscienza, non si acdano nè colla ragione, nè colle dottrine dogmatiche del Cristianesimo ». avendo io mai detto, nè sognato tal cosa, lo sfido a indicare dove 'abbia trovata, o a ritrattarla, con tutte le altre sue sviste.

ra le parole mie, che lo hanno fatto così imbizzarrire, e ch'egli mette là ate al suo solito dal contesto, sono pur queste (f. 76 del *Trattato della ienza*): « Volgarmente si stima che tutto ciò che avvi nell'uomo di bene li male morale, dalla coscienza come da sua causa derivi. Ma quest'opine non s'accorda nè colla ragione, nè colle dogmatiche dottrine del istianesimo »; le quali mie parole non contengono niente di quanto egli puta: anzi contengono tutt'il contrario, perocchè le dottrine dogmatiche ristianesimo si contengono ne' Padri e ne' Dottori di santa Chiesa, e dal volgo a questi io m'appello. Ma adontato da quelle parole « volgarnte si stima ecc. », ch'egli applica pazzamente a sè stesso, come offeso

TUTTI I CATTOLICI la condannassero (1), quand'io scrissi che « v'ha « una mala piega della volontà necessaria veniente dal peccato « originale e non da alcun peccato attuale » (2); se pure dal numero de' cattolici non isbandisce s. Tommaso, il Bellarmino, e tutti quelli che sentono con questi due autori anzi che con lui. Che se gli piace di porgere ancora i suoi rispettabili orecchi ad una parola che s. Tommaso vorrebbe dirgli su questo propo- posito, ella è qua; la rumini a suo bell'agio: *In infectione peccati originalis duo est considerare: primo inhaerentiam ejus ad subjectum: et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est. Deinde oportet considerare* INCLINATIONEM EJUS AD ACTUM: *et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum:* HAEC AUTEM EST VOLUNTAS, *ut ex supradictis patet.* UNDE PECCATUM ORIGINALE PER PRIUS RESPICIT VOLUNTATEM (3).

LXXV. Le quali parole chiaramente distinguono il soggetto dell'original peccato, che è l'essenza dell'anima in quanto in

---

nell'amor proprio, irosamente risponde « ciò non è vero, nè DA NOI si dice »: nè si sa se sia uno o molti che parlano.

Mette poi fuori il testo di s. Paolo, *et quidem* storpiandolo, *Omne quod non est ex fide peccatum est,* dissimulando che io stesso il recai nella stessa facc 76; nè intendendo il buon uomo, che se quel testo vale a « tutto ciò che non si fa secondo coscienza è peccato », non provare che altro peccato non ci possa essere fuor di quello c[illegible] operare contro coscienza. Mette fuori ancora il testo dell'Eccl[illegible] *omnia opera tua, verbum verax praecedat te,* dissimulando c[illegible] questo medesimo testo è da me adotto alla facc. 23 dello ste[illegible] *della Coscienza,* e non intendendo che il *verbum verax* vuol dir[illegible] « giudizio pratico », non già la coscienza, come io ivi, ma inut[illegible] lui, che nulla ne intende, dimostrai.

Quanto poi a quell'uscir de' gangheri ch'egli fa per una parola [illegible] me citata, come richiedeva il bisogno del mio discorso, non può cer[illegible] procacciare maggior credito alle sue parole di quello che loro ne p[illegible] le continue falsità di cui traboccano.

Ora ognuno sa, che lo spirito di menzogna e di errore non è quel d[illegible] e che quelli che s'infingono di difendere la cattolica fede con tali [illegible] dichiarando di loro propria autorità eretici questi e quelli, danno g[illegible]mente a sospettare della loro stessa dottrina.

(1) R. Aff. IV, f. 19.

(2) R. Aff. IV, f. 19.

(3) S. I. II, LXXXIII, III.

asi insita e immersa per così dire l'intelligenza e la
dalla potenza che ne prova la prima i funesti effetti,
si è la VOLONTA' già uscita e quasi emersa dall'essenza
a; la qual ne riceve la proclività al male. Ferita così
la volontà, le altre potenze che a lei tutte dovrebbene servire, si rendono restíe e contumaci; e quindi
iano que' « molti disordini morali che avvengono
nente nell'uomo di necessità », i quali al signor Eu-
spiace aver io nominati e averli detti « effetti ed
:l peccato d'origine (1) ». Ma che il peccato originale
suoi effetti ed atti, se il nega Eusebio, il dice però
le cui parole sfuggite, come pare, agli occhi d'Eusebio,
) nel *Trattato della Coscienza*. Perocchè l'Apostolo usa
di queste espressioni: *PECCATUM per mandatum OPE-
EST in me omnem concupiscentiam* (2). *Nunc autem
ego OPEROR illud, sed quod habitat in me PECCATUM* (3).
UM occasione acceptâ per mandatum, SEDUXIT ME (4).
*:CATUM, ut appareat peccatum, per bonum OPERATUM
ii mortem: ut fiat supra modum PECCANS PECCATUM
idatum* (5). Onde il peccato originale, secondo l'Apo-
ı nell'uomo sue operazioni ed atti, e portavi i suoi effetti.
nche ne' rigenerati? — Sì, risponde sant'Agostino, e tutti
ici con lui, benchè in minor grado. — Ma non è morto
rigenerati? — È morto, e pur non cessa di operare come
ıvere che, non seppellito, ancor opera col suo puzzo ed
l'aria. *Quomodo enim peccatum mortuum est, cum multa
in nobis reluctantibus nobis? quae multa? nisi desideria
noxia, quae consentientes mergunt in interitum et perditio-
uae utique perpeti, eisque non consentire certamen est,
is est, pugna est. Quorum pugna, nisi boni et mali, non NA-
adversus NATURAM, sed NATURAE adversum VITIUM* (6),

. Aff. IV, f. 19.
(2) Rom. VII, 8.
i, 17.
(4) Ivi, 11.
i, 13.
ırmi a dir vero inconcepibile come v'abbia qualche scrittore, che
stina a volere che sant'Agostino non riconosca *vizio* nella natura,
spogliamento di grazia, quando da per tutto il santo Dottore di-
accuratissimamente tre cose, la grazia, la natura e il vizio, o cor-
di questa!

TUTTI I CATTOLICI la condannassero (1), quand'io scrissi che « v'ha « una mala piega della volontà necessaria veniente dal peccato « originale e non da alcun peccato attuale » (2); se pure dal numero de' cattolici non isbandisce s. Tommaso, il Bellarmino, e tutti quelli che sentono con questi due autori anzi che con lui. Che se gli piace di porgere ancora i suoi rispettabili orecchi ad una parola che s. Tommaso vorrebbe dirgli su questo proposito, ella è qua; la rumini a suo bell'agio: *In infectione peccati originalis duo est considerare: primo inhaerentiam ejus ad subjectum: et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est. Deinde oportet considerare INCLINATIONEM EJUS AD ACTUM: et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum: HAEC AUTEM EST VOLUNTAS, ut ex supradictis patet. UNDE PECCATUM ORIGINALE PER PRIUS RESPICIT VOLUNTATEM* (3).

LXXV. Le quali parole chiaramente distinguono il soggetto dell'original peccato, che è l'essenza dell'anima in quanto in

---

nell'amor proprio, irosamente risponde « ciò non è vero, nè DA NOI si dice »: nè si sa se sia uno o molti che parlano.

Mette poi fuori il testo di s. Paolo, *et quidem* storpiandolo, *Omne quod non est ex fide peccatum est*, dissimulando che io stesso il recai nella stessa facc 76; nè intendendo il buon uomo, che se quel testo vale a provare che « tutto ciò che non si fa secondo coscienza è peccato », non vale però a provare che altro peccato non ci possa essere fuor di quello che consiste in operare contro coscienza. Mette fuori ancora il testo dell'Ecclesiastico, *Ante omnia opera tua, verbum verax praecedat te*, dissimulando di nuovo che questo medesimo testo è da me adotto alla facc. 23 dello stesso *Trattato della Coscienza*, e non intendendo che il *verbum verax* vuol dire « un retto « giudizio pratico », non già la coscienza, come io ivi, ma inutilmente per lui, che nulla ne intende, dimostrai.

Quanto poi a quell'uscir de' gangheri ch'egli fa per una parola greca da me citata, come richiedeva il bisogno del mio discorso, non può certamente procacciare maggior credito alle sue parole di quello che loro ne procacci le continue falsità di cui traboccano.

Ora ognuno sa, che lo spirito di menzogna e di errore non è quel di Dio, e che quelli che s'infingono di difendere la cattolica fede con tali mezzi, dichiarando di loro propria autorità eretici questi e quelli, danno giustamente a sospettare della loro stessa dottrina.

(1) R. Aff. IV, f. 19.

(2) R. Aff. IV, f. 19.

(3) S. I. II, LXXXIII, III.

ssa trovasi insita e immersa per così dire l'intelligenza e la olontà, dalla potenza che ne prova la prima i funesti effetti, a quale si è la VOLONTA' già uscita e quasi emersa dall'essenza ell'anima; la qual ne riceve la proclività al male. Ferita così guasta la volontà, le altre potenze che a lei tutte dovrebbero pel bene servire, si rendono restíe e contumaci; e quindi ncominciano que' « molti disordini morali che avvengono « attualmente nell'uomo di necessità », i quali al signor Eusebio dispiace aver io nominati e averli detti « effetti ed « atti del peccato d'origine (1) ». Ma che il peccato originale abbia i suoi effetti ed atti, se il nega Eusebio, il dice però s. Paolo, le cui parole sfuggite, come pare, agli occhi d'Eusebio, io recavo nel *Trattato della Coscienza*. Perocchè l'Apostolo usa appunto di queste espressioni: *PECCATUM per mandatum OPERATUM EST in me omnem concupiscentiam* (2). *Nunc autem jam non ego OPEROR illud, sed quod habitat in me PECCATUM* (3). *PECCATUM occasione acceptâ per mandatum, SEDUXIT ME* (4). *Sed PECCATUM, ut appareat peccatum, per bonum OPERATUM EST MIHI mortem: ut fiat supra modum PECCANS PECCATUM per mandatum* (5). Onde il peccato originale, secondo l'Apostolo, fa nell'uomo sue operazioni ed atti, e portavi i suoi effetti.

Ma anche ne' rigenerati? — Sì, risponde sant'Agostino, e tutti i cattolici con lui, benchè in minor grado. — Ma non è morto egli ne' rigenerati? — È morto, e pur non cessa di operare come un cadavere che, non seppellito, ancor opera col suo puzzo ed infetta l'aria. *Quomodo enim peccatum mortuum est, cum multa operetur in nobis reluctantibus nobis? quae multa? nisi desideria stulta et noxia, quae consentientes mergunt in interitum et perditionem: quae utique perpeti, eisque non consentire certamen est, conflictus est, pugna est. Quorum pugna, nisi boni et mali, non NATURAE adversus NATURAM, sed NATURAE adversum VITIUM* (6),

(1) R. Aff. IV, f. 19.
(2) Rom. VII, 8.
(3) Ivi, 17.
(4) Ivi, 11.
(5) Ivi, 13.
(6) Parmi a dir vero inconcepibile come v'abbia qualche scrittore, che pure s'ostina a volere che sant'Agostino non riconosca *vizio* nella natura, ma solo spogliamento di grazia, quando da per tutto il santo Dottore distingue accuratissimamente tre cose, la grazia, la natura e il vizio, o corruzione di questa!

jam mortuum sed adhuc sepeliendum, id est omnino sanandum (1)?

LXXVI. Ecco qua Agostino con Paolo concorde, e discorde tuttavia non da Cristo, ma da Cristiano, il quale sempre cogli anatemi e colle scomuniche in pugno, vuole sterminarmi per avere io detto che « il fomite di che parla s. Tommaso « e il Concilio di Trento, soprastante in noi anche dopo il « battesimo, non si dee creder che sia il puro istinto animale « viziato: ma questo con aggiuntavi la debolezza e la mala « piega della volontà, che s'abbandona agevolmente a consen- « tirgli » (2).

Ben mi duole di dover qui far notare un nuovo avvicinamento fra gli eretici pelagiani, ed il nostro signor Eusebio. Perocchè quelli sostenevano quanto costui, che la concupiscenza non era che il senso solo, il solo istinto dell'animalità: o che l'abbia egli appreso da essi, o che uno stesso spirito gli ammaestri e diriga entrambi. Onde, tacendomi io, lascerò che sant'Agostino, quasi ancor vivente fra noi, dica ad Eusebio quel medesimo, che un giorno disse a Giuliano: *Quid loqueris ignoras. Aliud est sensus carnis, aliud concupiscentia carnis quae sentitur sensu et* MENTIS *et carnis* (3). Il senso della carne non è disordine; è bensì disordine quella concupiscenza che la mente stessa assalisce, e la fa talor vacillare.

Questa produce « de' desiderj stolti e nocevoli »; i quali non possono essere che nella volontà, benchè indeliberatamente; non avendo il mero istinto animale de' *desiderj*, ma solo delle fisiche propensioni. Che anzi sant'Agostino osserva continuo, che non è nella carne, come carne, che la trista lotta si tiene; ma noi stessi siamo quelli che combattiamo contro noi stessi,

---

(1) S. Aug. *contr. Jul. Pelag.*, L. II, n. 32.

(2) R. Aff. V, f. 21. — Ho già indicato di sopra con che malizia il signor Eusebio, impossessandosi di queste ultime mie parole, e ommettendo destramente la parola FACILMENTE che esprime ad evidenza la *facilità* di consentire al male, e non lo stesso *consenso:* OSA CALUNNIOSAMENTE OVVERO IGNORANTEMENTE attribuirmi, che io comprendo nella concupiscenza anche il consenso, cioè l'atto della volontà consenziente, « sotto la qual voce, egli « dice, fallacemente comprende (il Rosmini) anche L'ATTO della volontà « che si ABBANDONA A CONSENTIRE al perverso appetito » (Ivi nota (y)).

(3) *Operis imperf. contra Jul.*, L. IV. c. LXIX.

istigati da una parte dalla carne, dall'altra dalla intelligenza sostenuti: è sempre l'anima umana, sempre la volontà che lotta, e in questa lotta appunto la concupiscenza consiste. *Motibus igitur suis* ANIMA, dice, *quos habet secundum Spiritum, adversatur aliis motibus suis, quos habet secundum carnem, et rursus motibus suis quos habet secundum carnem, adversatur aliis motibus suis, quos habet secundum spiritum: et ideo dicitur: Caro concupiscit adversus spiritum, et Spiritus adversus carnem* (1). L'anima stessa adunque seco combatte da due parti tirata quinci dalle cose carnali, e quindi dalle spirituali. Or non vi pare, Eusebio mio, come ne pare anche a me, una goffa ignoranza, il menare le maraviglie, e il gridare alla novità di dottrina, per aver io scritto che « il solo istinto animale, « rimossa « da lui ogni relazione colla volontà, siccome sta nelle bestie « che di volontà sono prive, non può ricevere nome di pec« cato » (2)? Sarebbero pure innumerevoli i passi de' Padri che io vi potrei addurre, se fosse prezzo dell' opera, a dimostrare che per *concupiscenza*, chiamata dall'Apostolo anche *peccato*, s'intende la volontà inferma, la quale si lascia facilmente sedur dalla carne; s'intende l'anima che dalla carne riceve continua molestia e guerra; e non la mera carne, nè la mera animalità che, in sè stessa considerata, non è cosa che all'ordine morale appartenga. Ma ancora un luogo almeno di sant'Agostino concedetemi di riferirvi. Nel libro « della Continenza » egli scrive filosoficamente al suo solito in questo modo: *Caro enim nihil nisi per animam concupiscit. Sed concupiscere caro adversus Spiritum dicitur, quando* ANIMA *carnali concupiscentia Spiritui reluctatur. Totum hoc* NOS *sumus* (3). E poco appresso: *Igitur ipse* EGO, EGO *mente*, EGO *carne, sed mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. Quomodo autem carne legi peccati? numquid concupiscentiae consentiendo carnali? Absit: Sed* MOTUS DESIDERIORUM ILLIC HABENDO *quos habere nolebat, et tamen habebat* (4). Conciossiachè noi in quanto siamo di volontà forniti non siamo sempre e del tutto attivi, ma ben anco passivi; e la volontà

(1) *Contr. Jul.*, L. VI, c. XIV.
(2) R. Aff. V, f. 21.
(3) C. VIII.
(4) Ivi. Ved. ancora s. Aug. *contr. Julian. Pelag.* L. VI, n. 56 e segg.

nostra non opera solo liberamente, ma ben anco talora con semplice moto spontaneo: come accade appunto in que' desiderj di cui parla sant'Agostino, che insorgono in noi PER ISPONTANEITA', benchè PER LIBERTA' ad essi noi ci opponiamo. Laonde nega espressamente sant'Agostino, che il combattimento sia un effetto naturale e inevitabile dell'accoppiamento delle due contrarie sostanze la materia e lo spirito; perocchè, quantunque a diverse leggi soggette nel loro operare, niente vieterebbe però, che fossero state bene insieme compaginate e connesse, come Iddio fatt'avrebbe nella sua infinita sapienza e potenza creando l'uomo in istato di sana ed intera natura; nel quale stato lo spirito sarebbesi potuto servir della carne a pieno suo grado all'eseguimento della natural legge, e al mantenimento ed aumento della naturale felicità. Dice adunque così il Dottore della Grazia: *Quod ergo caro concupiscit adversus Spiritum, quia non habitat in carne nostra bonum, quia lex in membris nostris repugnat legi mentis, NON EST DUARUM NATURARUM EX CONTRARIIS FACTA PRINCIPIIS COMMIXTIO, sed UNIUS adversus seipsam, propter peccati meritum facta divisio* (1). Ed io confermavo la stessa verità, che non l'istinto solo animale costituisce la *concupiscenza*, ma la relazione di esso alla volontà, coll'autorità manifestissima di s. Giovanni che nomina « la volontà della carne » (2) a fare intendere che trattasi della volontà nostra dalla carne lusingata, e non della mera carne; ma il nostro signor Eusebio, trovando l'osso duro a' suoi denti, postosi in sussiego, se la passò con queste sole due gravi parole: « Abbiam « lasciato il passo di s. Giovanni, che pure dall'autore non « è bene spiegato, perchè NON FA AL PRESENTE PROPOSITO » (3). *Ipse dixit.* — Passiamo or ad un'altra non meno bella (4).

---

(1) *De Continentia*, c. VIII. (2) Jo. I, 13.

(3) Le mie parole, ommesse dal sig. Eusebio all'Affermazione V, son queste: « E indi viene anco la giustezza dell'espressione di s. Giovanni, che « nomina la *volontà della carne;* la quale non è ad intendersi puramente « dell'istinto carnale, ma sì della volontà cedevole a quell'istinto; come la « volontà dell'uomo, pur nominata dall'Evangelista, deesi interpretare della « volontà umana cedevole alle illusioni di felicità e di grandezza umana in « esclusione ed in opposizione della giustizia ». (*Trattato della Coscienza*, facc. 59).

(4) R. Aff. V, f. 23, (cç).

LXXVII. Dopo aver egli recate le parole di s. Tommaso da me pur citate, *Remanet tamen peccatum originale actu, quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem,* su queste parole argomentando da quel loico maraviglioso ch'egli è, « Dunque, conchiude, secondo l'Angelico, nella « parola fomite non si comprende affatto la parte intellettiva « dell'uomo a cui appartiene la volontà. — *Est inordinatio « partium inferiorum — non secundum mentem* (1) ». E, pigliando qui la mosca, esce in queste parole garbate, al suo solito: « Chi ha senno in capo rileva quindi, non solo l'affronto « che in questa affermazione si fa all'Angelico, traendolo per « ingiusta violenza ad un senso contrario al tutto di ciò « che dice: ma altresì il giudizio di chi immantinente soggiunge: — Pel fomite di che parla san Tommaso doversi « anche intendere la debolezza e la mala piega della volontà, « ossia (come pochi versi sotto la chiama) della potenza in« tellettiva di volere, che s'abbandona agevolmente a consentire « all'istinto animale viziato — Che è quanto dire: Che nella

---

(1) Non voglio io qui, a mostrar l'opere inevitabili della concupiscenza, recar l'esempio di que' peccati che, secondo la dottrina de' santi Agostino e Tommaso, si possono evitare presi l'un separato dall'altro, ma non tutt'insieme; sicchè l'uomo è libero ad evitar ciascuno, e non così ad evitarli tutti: non voglio, dico, entrare in questo argomento perchè troppo difficile e degno di più sottil discorso che a questo libro non si convenga; tuttavia accennerò le sentenze de' due grandi Dottori sol brevemente. Sant'Agostino considera per cosa impossibile che chi nasce coll'original peccato, fatto adulto, eviti tutti i peccati, di guisa che scrive di Cristo così: *Profecto peccatum etiam major fecisset, si parvus habuisset. Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu* (la Vergine va eccettuata, s'intende) *quia nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu.* (*Contr. Jul.*, L. V, c. XV). — L'Angelico del pari: *In quo quidem statu* (*hominis reparati*) *potest homo abstinere ab omni peccato mortali. — Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali* PROPTER CORRUPTIONEM INFERIORIS APPETITUS SENSUALITATIS, *cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest* (*et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii*) *non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit: et etiam, quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos* etc. (S. I. II, CIX, VIII) — V. il Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento*, Lib. VII, c. IX.

« voce fomite usata da s. Tommaso, si dee comprendere ciò « che s. Tommaso insegna nella voce *fomite* non doversi com« prendere. Perchè dunque si apporta l'autorità dell'Angelico »? — Non è egli spiritoso, lettori miei? battete le mani.

Ma il pover'uomo, che in sequela alle parole *est* INORDINATIO *partium inferiorum* vi pianta là un « Dunque nella parola « FOMITE, secondo l'Angelico, non si comprende affatto la parte « intellettiva », dà egli a divedere d'aver punto inteso la forza della parola *inordinatio* o della parola *fomite?* Che mai vuol dire *inordinatio*, se non la ribellione della parte inferiore alla superiore dell'uomo, e la debolezza di questa a contener quella? *per justitiam originalem*, spiega san Tommaso, *perfecte ratio continebat inferiores animae vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis — et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo* NATURALITER *ordinantur ad virtutem* (1). L'*inclinazione* delle parti inferiori adunque non si trova ne' soli istinti animali, ma nella relazione di questi colla volontà incapace di contenerli. E che cosa viene poi a dir *fomite*, se non quell'arida esca a cui s'apprende il fuoco del peccato, l'alimento ed eccitamento di questo, che non altrove ha luogo che nella volontà, cioè nella parte superiore? È adunque nella superior parte che viene eccitato il peccato; e per questo la concupiscenza dicesi fomite. Se l'istinto animale finisse in sè, non inciterebbe l'inferma volontà umana alle colpe, nè però direbbesi fomite. In relazione adunque alla guerra che muove alla volontà, quell'istinto appellasi *concupiscenza*, giusta l'Angelico.

LXXVIII. Ma perocchè Eusebio ha proprio la chiave del sapere di s. Tommaso, come si vede, onde avvien poi ch'egli non conosca altri testi dell'Angelico, ne' quali il Santo giunge a chiamare la *concupiscenza* stessa col nome di *volontà*, a quella guisa, che volontà è pur chiamata da s. Giovanni l'Evangelista *ex voluntate carnis?* Io de' molti che addur potrei ne recherò uno, il quale mi presterà più servigi. Parla il Santo della malizia contenuta nell'originale peccato così: *Malitia contracta*

(1) S. I. II, LXXXV, III.

nihil aliud est quam DESTITUTIO VOLUNTATIS *ab originali justitia, et inde incurrit omnem* PRONITATEM *ad mala eligendum* (1). Nelle quali parole si comprendon due cose: 1.° la malizia della volontà che perduta l'originale giustizia entrò nello stato d'ingiustizia, e 2.° la inclinazione che prese la volontà al male, *incurrit omnem pronitatem ad mala eligendum*. Ora nella prima di queste due cose mette s. Tommaso la *forma* del peccato originale, in cui per riconfirmar qui di passaggio ciò che più sopra fu da noi ragionato, entra benissimo la *volontà* di chi nasce, secondo l'Angelico. Nella seconda poi, cioè nella sdrucciolevolezza della volontà al male, mette la *materia* di quel peccato. Ed ora sapete voi come chiama s. Tommaso questa sdrucciolevolezza della volontà? *concupiscenza* appunto, con vostra pace. Ecco le parole che immediatamente a quelle prime susseguono: *Et sic, secundum praemissa, malitia se habet in peccato originali ut formale,* CONCUPISCENTIA *autem ut materiale* (2). Volete più chiaro? Non si può; ma egualmente chiaro è però quest'altro testo, *Peccatum originale ex ea parte, qua inclinat in peccata actualia* PRAECIPUE PERTINET AD VOLUNTATEM, *ut dictum est: sed ex ea parte, qua traducitur in prolem pertinet propinque ad potentias praedictas,* AD VOLUNTATEM AUTEM REMOTE (3). Il guasto della volontà c'entra sempre, sia che si consideri l'inclinazione al peccare, sia che si consideri fin anco la traduzione del peccato che si fa per generazione, c'entra o prossimamente, o rimotamente almeno. Nè men chiaro s. Tommaso parla a chi lo legge in quell'altro luogo ove dice che *in malis, inferior pars animae principalior invenitur* QUAE OBNUBILAT ET TRAHIT RATIONEM — *Propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia* (4), cioè il peccato originale si dice essere più tosto *concupiscenza*, che *ignoranza*, perchè la concupiscenza non è il mero istinto animale in sè considerato, ma è quello considerato in relazione alla parte superiore dell'uomo, *quae obnubilat et trahit rationem*.

LXXIX. Ma qui il signor Eusebio propone una difficoltà che ha più apparenza in vero di tutte le precedenti, e confesso

(1) *De Malo*, Q. IV, a. II.
(2) Ivi.
(3) S. I. II, LXXXIII, IV ad 1.
(4) S. I. II, LXXXII, III ad 3.

che se io avessi preveduto la cavillazione che egli seppe trovare sopra alcune parole mie, mi sarei spiegato diversamente. Dopo aver io detto che la concupiscenza è l'istinto animale, aggiuntavi la debolezza e la mala piega della volontà, così mi continuai:

« Altramente l'Apostolo non avrebbe potuto dire con pro- « prietà, che inabitava in lui IL PECCATO; perocchè il solo « istinto animale, rimossa da lui ogni relazione colla volontà, « siccome sta nelle bestie, che di volontà sono prive, non può « ricevere nome di peccato; sebbene egli sia guasto e morboso, « e gli si dia acconciamente il nome di male o di disordine; « tuttavia non gli si darà quello di peccato o d'immoralità, « che involge sempre una relazione colla potenza intellettiva « di volere. E indi viene anche la giustezza dell'espressione « di san Giovanni, che nomina la volontà della carne; la « quale non è ad intendersi puramente dell'istinto carnale, « ma sì della volontà cedevole a quell'istinto; come la vo- « lontà dell'uomo, pur nominata dall'Evangelista, deesi in- « terpretare della volontà umana cedevole alle illusioni di « felicità e di grandezza umana in esclusione ed in opposizione « della giustizia (1). Conciossiachè sarebbe temerario l'affer- « mare, che s. Paolo e s. Giovanni si allontanassero dalla pro- « prietà delle parole senza una manifesta ragione e neces- « sità » (2). Or qui il sig. Eusebio prontamente mi rimbecca di aver detto il contrario appunto appunto del Concilio di Trento, il quale dichiara *Ecclesiam catholicam numquam intellexisse* (concupiscentiam) *peccatum appellari, QUOD VERE ET PROPRIE PECCATUM SIT* (3): di me poi conchiudendo: « E « non lo atterriscono gli anatemi dal Concilio quivi medesimo « fulminati » (4)? mostrando così ignorare, che gli anatemi non possono atterrir coloro, che non hanno intenzione alcuna d'incontrarli.

Rispondo adunque primieramente richiamandolo alla regola di logica e di equità dal romano diritto posta all'interpreta-

---

(1) Tutto questo periodo è stato ommesso dal sig. Eusebio, *et non sine quare*, come di nuovo vedremo.

(2) *Tratt. della Coscienza.*

(3) Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*

(4) R. Aff. V, f. 23.

zion delle leggi, *Non oportere* (scriptum vel dictum) *calumniari, neque verba ejus captare, sed* QUA MENTE QUID DICERETUR *animadvertere* (2): la qual regola, se egli è mestier che si osservi, nell'interpretare le leggi, scritte con tale perspicuità con qual sapeano i romani legislatori; troppo più egli è uopo e dovere, che agli scritti privati si applichi, le cui parole non hanno ufficio nè forza di pubblica legge.

Trattiam prima della questione delle *cose*, e poi di quella delle *parole*.

Pretende dunque il signor Eusebio che quando il Concilio di Trento, parlando della concupiscenza di cui parla s. Paolo, dichiara: la Chiesa cattolica *numquam intellexisse peccatum appellari quod vere et* PROPRIE *peccatum sit*, parlasse di quel peccato di cui parlavo io dicendo che l'Apostolo disse CON PROPRIETA' che inabitava in lui il peccato? Egli ben è facile di vederlo se sia così; perocchè il Concilio di Trento ha parlato chiaro. Di qual peccato intese parlare il Concilio? Lo ha espressamente definito questo peccato a fine di togliere tutti gli equivoci dicendo: QUOD MORS EST ANIMAE (1). Ed avrebb' egli il signor Eusebio fronte da sostenere, che io col dire che l'Apostolo ha parlato *con proprietà* quando affermò che inabitava in lui il *peccato*, intendessi per peccato quello che è morte dell'anima, di maniera che credessi che l'anima dell'apostolo Paolo fosse morta della morte del peccato? Se non ha egli fronte di sostener tutto questo, vergognisi adunque di venir intimando sì male a proposito gli anatemi del Tridentino; i quali non si possono incorrere se non da chi pretendesse la concupiscenza essere un vero e proprio peccato di quelli che all'anime danno morte.

LXXX. Che se anche a questo arrivasse, a confonderlo potrei io addurre via meglio di cento luoghi del solo *Trattato della Coscienza*, dov'io dichiaro espressamente il contrario: potrei dirgli, continuate un tratto la lettura là appunto dove l'avete lasciata, perocchè immediatamente dopo le parole da voi censurate, seguita la spiegazione di esse da voi taciuta,

---

(1) *Paul. Dig.*, L. X, tit. IV, leg. 19.
(2) Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*

l'un o l'altro, o da bel minchione, o da tristo; scegliete. Conciossiachè le parole che seguitano a quelle da voi addotte son proprio queste: « Laonde l'Apostolo, favellando di sè « dopo giustificato, e dicendo che « inabitava in lui il pec-« cato », significava inabitare in lui una volontà inclinata (1) « a secondare le suggestioni della carne inferma, LE QUALI SI « RIMANGONO TUTTAVIA VINTE IN VIRTÙ DI QUELLA VOLONTA' NUOVA « CHE LA GRAZIA PONE NELL'UOMO, E CHE ERA NELL'APOSTOLO, e che « combatte la vecchia volontà, sebbene non la distrugga fin « che l'uom peregrina in questo corpo, da san Paolo detto « corpo di morte » (2): il qual passo che cosa mai esprime se non quello appunto che esprime il Tridentino là dove dice che *cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet* (3)? Che se vi piacesse di leggere poche faccie innanzi, vi trovereste « che nel-« l'uomo già battezzato non esiste il peccato se non di prima « specie, cioè senza dannazione alcuna, perchè la volontà su-« prema dell'uomo è salvata coll'infusione della grazia santi-« ficante e del carattere, e il difetto non resta che in una vo-« lontà inferiore, che si chiama concupiscenza, e che vien « distrutta colla morte, e rigenerata colla risurrezione » (4). Egli è dunque evidente ch'io nè ebbi intenzion di dire, nè dissi mai che la concupiscenza si chiami peccato *quod vere et proprie in renatis peccatum sit*, intendendo di quel peccato *quod*

(1) Una volontà inclinata, non è una volontà che consente nel peccato, come m'imputa quell'ira bugiarda ond'Eusebio prende le sue ispirazioni.

(2) *Tratt. della Coscienza*, f. 59, 60. — In questa stessa faccia si legge ancora che i moti della concupiscenza non sono *imputabili* perchè non liberi; sempre posto che non vi si aggiunga il consenso. E nella faccia seguente così di nuovo sta scritto: « Ma sanata la volontà superiore col Battesimo, o più « tosto creatavi una nuova volontà, l'insubordinazione delle parti inferiori « NON È PIÙ IMPUTABILE; perocchè non è più, a cui giustamente imputarla. « Indi è che col semplice volere, cioè colla parte superiore, SI PUÒ DISAP-« PROVARE QUANTO ACCADE NELLA INFERIORE; ma non sempre impedire che « avvenga: E CIÒ BASTA A FAR SÌ, CHE LA COLPA SIA EVITATA ». E quasi in ogni faccia delle seguenti si ripete lo stesso sentimento, citandovi anco le precise parole dell'Apostolo che *nihil damnationis est in iis quae sunt in Christo* JESU, come alla facc. 140.

(3) Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*

(4) *Tratt della Coscienza*, facc. 70.

mors est animae di cui solo parla il Tridentino Concilio. E questo dovrebbe bastare, *nec de verbis, cum res constat, controversia facienda est* (1).

LXXXI. Ma passiamo pure anche alla questione delle parole. Io dissi che s. Paolo parlava *con proprietà* quando diceva che « inabitava in lui il peccato; e di nuovo che « s. Paolo e s. Giovanni non s'allontanavano dalla proprietà delle parole ». Il che non suona punto quello che il signor Eusebio pretende (massime con tutte le dichiarazioni che precedono e che susseguono): non suona cioè che s. Paolo avesse chiamata la concupiscenza quel peccato che è propriamente e veramente peccato in senso di morte dell'anima. Suona solamente che nelle parole di s. Paolo e di s. Giovanni trovasi una certa proprietà di dire, sebben diversa da quella di cui parla il Tridentino. A veder ciò deesi primieramente riflettere, che *proprietà* di parlare ha due sensi. Perocchè dicesi *proprietà* di parlare in opposizione di un parlar *traslato*, e dicesi proprietà di parlare in opposizione di un *parlare difettoso per improprietà*. Il parlare *traslato* non è un difetto e in questo senso non è un'improprietà; e così i sacri scrittori parlano sempre con *proprietà* anche quando parlano con *traslati;* laonde non v'ha dubbio che in questo senso sia vero ciò ch'io dicevo, che s. Paolo e s. Giovanni abbiano parlato con proprietà quando l'un d'essi diceva che « inabitava in lui il peccato », e l'altro nominava « la volontà della carne »; eziandiochè in queste loro espressioni si riconosca avervi del traslato.

LXXXII. Ma nell'altro senso della parola proprietà può egli dirsi che s. Paolo parlasse con proprietà quand'egli chiamò la concupiscenza peccato in lui inabitante?

Rispondo di sì, e lo dimostra il vario uso delle parole ne' varj tempi. Perocchè avviene che quelle parole che da prima significavano propriamente una cosa, in un secondo tempo vengano applicate a significarne un'altra per traslato, e in un terzo tempo perdendo affatto o quasi affatto l'antico significato, rimangono nell'uso come proprie di questa seconda cosa, che prima significavano per traslato. E così la parola *peccato* era in origine *pro-*

(1) S. Aug. *Retract*, L. I.

pria usata nel senso di qualsivoglia difetto anche nascente nella materia inanimata, come poniamo un bozzacchione, che sarebbe un peccato del susino. Ma più tardi fu ristretto il significato ai mali morali, ed ancora più, a que' soli mali morali che guastano la volontà personale dell'uomo, e che perciò sono morte dell'anima, talor anche a' soli peccati attuali commessi dalla persona di libero arbitrio fornita.

In tutti questi sensi la parola peccato fu adoperata con proprietà ne' varj tempi, come si potrebbe dimostrar facilmente facendo la storia di essa parola. Riprendiamo tutti e quattro gli accennati significati.

1.° Sant'Agostino, che diede del peccato varie definizioni (il nostro Eusebio non mostra di saper che la sua) secondo i quattro significati che abbiamo distinti, ha fra le altre questa ancora: *Peccatum est trasgressio legis* (1). Qui il peccato vi è definito secondo il primo ed originale significato: *Quae definitio*, dice il Bellarmino, *generalissima est, et convenit in peccata omnia non solum morum sed etiam naturae et artis* (2). Questo significato della parola peccato, che fu *proprio* in origine, quasi intieramente passò, restringendosi essa ad esprimere de' mancamenti o difetti morali; e a mancamenti e difetti morali si riferiscono appunto gli altri tre significati.

2.° Il secondo significato, e il primo de' morali, si è quello in cui l'adopera s. Paolo a significare il fomite della concupiscenza sussistente anco ne' rigenerati; il peccato in questo senso non è morte dell'anima, ma è tuttavia un male appartenente all'ordine morale; e questo significato è *proprio* considerato in relazione al precedente, nel quale la parola peccato significa anche un difetto della natura e dell'arte. Ed è appunto in questo senso che io dissi che s. Paolo chiama la concupiscenza peccato con *proprietà*, consistendo la proprietà del parlare dell'Apostolo in questo, che egli usa quella parola non già a significare un mancamento o vizio di qualche cosa inanimata, o di qualche essere privo d'intelligenza; ma bensì di un essere intelligente e morale quale si è l'uomo, e un mancamento che appartiene all'ordine morale. Il signor Eusebio mi negherà qui

(1) *De consensu Evangelist.*, L. II, c. IV.
(2) *De statu peccati*, L. I, c. I.

forse che la concupiscenza sia un' male spettante all'ordine morale? Quando mel nieghi riuscendogli nuova tal cosa, io gliel proverò chiaramente: ma mi lasci ora procedere.

3.° Il terzo significato, e il secondo de' morali, è quello che si definisce e caratterizza ottimamente per « morte dell'anima », *quod est mors animae*, e questo abbraccia il peccato originale e l'attuale. Vero è, che secondo l'uso presente della parola peccato, ella riesce più *propria* adoperata in questo terzo significato, che non sia ne' due precedenti; e perciò il Concilio di Trento giustamente dice che la concupiscenza ne' rinati non si chiama *peccato quod proprie et vere peccatum sit*, appunto perchè, secondo l'uso, chiamasi or peccato propriamente quello che è morte dell'anima.

4.° Il quarto significato, e il terzo de' morali, è quello della definizione che porta Eusebio di sant'Agostino, come fosse l'unica di questo santo Padre, *non esse peccatum nisi pravum libere voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae justitia vetat et unde liberum est abstinere*, la quale sant'Agostino stesso dichiara nel primo libro delle Ritrattazioni non abbracciare il peccato d'origine, ma esser solamente vera applicata a quel peccato che è sol peccato, e non ancora pena del peccato come si è pur l'originale, *propterea vera est quia id definitum est quod tantum modo peccatum est, non quod est etiam poena peccati*. Questa definizione non esprime adunque che il peccato attuale in ispecie, non il peccato in genere come quella del Concilio di Trento, e il pretendere che non vi sia che questa specie di peccati, che cosa è egli altro se non un negare il peccato originale? E tuttavia l'uso dimostra che anche in quest'ultimo significato si adopera la voce peccato con proprietà altrettanto, se non più ancora che nel precedente (1).

(1) Nella definizione del peccato di sant'Agostino, che dice *Factum vel dictum vel concupitum contra legem aeternam Dei* (Lib. II *contr. Faust.*, c. XXVII), qualche teologo dimanda perchè il santo Dottore non facesse intervenire la volontà. A cui l'Alasia risponde, *consulto sanctum Augustinum abstinuisse in definitione a mentione voluntarii, ut comprehenderet quoque peccatum materiale, quod nullum exigit voluntarium* (De peccatis in genere, Dissert. I, c. I). Non piace però a me una tale risposta, perocchè, non potendosi operare contro la legge eterna se non colla volontà, parmi che questa vi sia già compresa.

Nella proprietà delle parole si possono dunque distinguere diversi gradi, e in diversi significati possono le parole stesse *propriamente* adoperarsi. Ora non v'ha nessun dubbio che, presa ne' due ultimi significati, riesca più propria la parola peccato che ne' precedenti; ma non v'ha dubbio ancora, che nel secondo significato, col quale s'indica pure un vero male morale, sia adoperata con proprietà relativa se non assoluta; cioè a dire in paragone col primo significato; sicchè il dire con s. Paolo alla concupiscenza peccato, è più proprio che il dirlo al nascer guercio, o zoppo, o rattratto della persona.

Ed ecco in qual senso io dicevo aver l'Apostolo parlato con proprietà, e tutto il contesto del mio dire chiarissimo lo dimostra. Volevo io dire: « non doversi credere che s. Paolo avesse chiamato peccato un difetto o guasto materiale del corpo, il che sarebbe stato improprietà, ma egli usò la parola *peccato* a significare la concupiscenza, perchè quest'è un male che appartiene allo spirito, alla volontà, all'ordine in una parola delle cose morali ». E tuttavia se il signor Eusebio si fosse accontentato di dirmi: « Fratel mio, il vostro sentimento è chiarissimo; tuttavia potrebbe parere a chicchessia di trovare nelle vostre espressioni una cotale opposizione a quelle del Tridentino »: « Vi ringrazio, io gli avrei risposto, ella è stata una mia inavvertenza non l'averlo preveduto, ed emenderò la frase o la dichiarerò più ampiamente in un'altra edizione del mio libro ». Or, quantunque egli non mi abbia parlato nè ragionevolmente nè amicamente, tuttavia le sopraddette parole io ben voglio avergli dette, e gliele dico ora, e gliele confermo.

LXXXIII. Per altro ben veggo ch'egli, in vece d'andar pago dell'accettar che io fo in questo la sua osservazione, egli mi guarda tuttavia bieco, per aver io affermato la concupiscenza esser pure un *male morale*, benchè non un peccato nel senso del Tridentino. Perocchè, secondo lui, non è che « una naturale tendenza », « una naturale condizione dell'umana natura », di cui « l'uomo — è provveduto tanto perfettamente, quanto « sarebbe se fosse stato creato nello stato di pura natura, nè « più nè meno » (1); di che avviene, come abbiamo osservato più

(1) R. Aff., f. 34. — Non mi posso tenere di rivolger di nuovo al nostro Eusebio le parole di sant'Agostino a Giuliano: *Ecce adhuc dicis* « con-

sopra, che, essendo Iddio l'autore della natura e di tutte le tendenze insite in essa, anche la concupiscenza sia l'opera di Dio stesso, e però buona: *Vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* A spegnere tant'ardore d'Eusebio tutto in favore della concupiscenza, versiam ancor dell'acque di scienza attinte dal gran padre sant'Agostino; e mostriamo come il santo Dottore (nella cui bocca può realmente dirsi che parli in questo punto la Chiesa) concepisca la concupiscenza per un male nell'ordine morale. *Hac ergo concupiscentia carnis,* egli dice, *nunquam concupiscitur hominis ullum bonum, si VOLUNTAS CARNIS* (1) *non est hominis bonum, ac per hoc MALA EST CONCUPISCENTIA, nisi ab illicita voluptate fraenetur* (2). Male si dice qui espressamente essere la concupiscenza, a cui però vuolsi far resistenza, *nisi ab illicita voluptate fraenetur.* E mostra sant'Agostino come ella sola la concupiscenza sia e sarà mala fin che nell'uomo si conserverà e non si torrà via colla distruzione del corpo. *Sunt ergo in nobis,* dice in un altro luogo lo stesso Padre, *desideria mala, quibus non consentiendo non vivimus male: sunt in nobis concupiscentiae peccatorum, quibus non obediendo non perficimus malum, sed EAS HABENDO, NONDUM PERFICIMUS BONUM* (3). E quest'è appunto la dottrina dell'apostolo Paolo e la ragion vera per la quale egli diede alla concupiscenza la denominazion di *peccato,* con quella proprietà che di sopra dichiarai, e non con quella che il signor Eusebio m'attribuisce, in quanto cioè trattasi di un mal mo-

---

« cupiscentiam naturalem », *ecce adhuc quantum potes, susceptam tuam, ne possit quae sit intelligi, contegis ambigua veste verborum.— Isto autem nomine utens, et appellans eam* « concupiscentiam naturalem, inter ejus opera « locare », *conaris, qui ut dicis, et verum est,* « mundum fecit et corpora »: *cum dicat eam Johannes a Patre non esse. DEUS QUIDEM MUNDUM FECIT ET CORPORA PRORSUS OMNIA: SED UT CORPUS CORRUPTIBILE AGGRAVET ANIMAM, ET CARO CONCUPISCAT ADVERSUS SPIRITUM, NON EST PRAECEDENS NATURA HOMINIS INSTITUTI, SED CONSEQUENS POENA DAMNATI.* (Oper. Imperf. contra Jul., L. IV, c. LXVII). Si possono desiderar parole più chiare di queste a significare che la concupiscenza non appartiene all'ordine naturale dell'uomo, ch'ella non è una condizione della pura natura, ma una corruzione di essa?

(1) Osservi qui nuovamente il sig. Eusebio come nella concupiscenza entri la relazione colla volontà.

(2) S. Aug. *contr. Jul.,* L. IV, c. XVI.

(3) *De Continentia,* C. VIII.

rale: dottrina che seguita a spiegare egregiamente sant'Agostino così: *Utrunque ostendit Apostolus, nec bonum hic perfici, ubi malum concupiscitur; nec malum hic perfici, quando tali concupiscentiae non obeditur. Illud quippe ostendit ubi ait: Velle adjacet mihi, perficere autem bonum, non. Hoc vero ubi ait: Spiritu ambulate, et desideria carnis ne perfeceritis. Neque enim ibi dicit, Non sibi adjacere facere bonum: sed non perficere: neque hic dicit: Concupiscentias carnis ne habueritis: sed ne perfeceritis* (1). Laonde conchiude: *Fiunt itaque in nobis concupiscentiae malae, quando id quod non licet, libet: sed non perficiuntur, cum, legi Dei mente serviente, libidines continentur. Et bonum fit, quod id quod male libet, vincente bona delectatione, non fit: sed boni perfectio non impletur, quandiu, legi peccati carne serviente, libido illic, et quamvis contineatur, tamen movetur. Non enim opus esset ut contineretur, nisi moveretur* (2).

LXXXIV. E pure, replicherà qui il signor Eusebio, questa concupiscenza non pregiudica a' battezzati. — Distinguete, signor mio; non pregiudica, se vi si oppongono; e se no, ella pregiudica. Sentite la condizione dalla bocca dello stesso Concilio di Trento: *Nocere* NON CONSENTIENTIBUS, SED VIRILITER PER CHRISTI JESU GRATIAM REPUGNANTIBUS, *non valet* (3). Si dee dunque non consentirle, ma ripugnare; dunque è moralmente cattiva. Perocchè è al peccato che non si dee acconsentire, è al peccato che si dee ripugnare. Questa è pur maniera di parlar comune. Ed or non v'accorgete voi, che qui avvi pure qualche proprietà di parlare chiamando *peccato* la concupiscenza, benchè ella da sè sola non sia *peccato, quod vere et proprie peccatum sit,* consistente nella morte dell'anima?

Piacciavi adunque distinguere così: Ne' battezzati la concupiscenza si può considerare 1.° da sè sola; e come tale ella è un male dell'ordine morale, all'uomo sebbene battezzato inerente, la quale perciò chiamasi *peccato* dall'Apostolo, *quia ex peccato est et ad peccatum inclinat;* 2.° o in relazione coll'uso del libero arbitrio dell'uomo; e in tal caso se questo, ajutato dalla grazia, la vince, trae da quel male il bene del merito e la corona della riportata vittoria, avvenendo allora in lui che *qui*

---

(1) *De Continentia*, C. VIII. (2) Ivi. (3) Sess. V, *Decr. de pecc. orig.*

itime certaverit coronabitur, e che *virtus in infirmitate perficitur;* poi cede, acconsentendo alla concupiscenza stessa ed alle sue ere, egli pecca, perchè cede al peccato, e il suo peccato s'imta a colpa di lui, che ne fu vera causa.

E tuttavia dice sant'Agostino, che anche in quelli che vinno, la concupiscenza è un male, perchè impedisce loro la fezione del bene. — Convien dunque ricorrere anche qui e due forme di bene e di male morale di sopra da noi diste, l'una che aderisce a noi senza l'opera della nostra lità, l'altra che nasce dall'opera della libertà nostra, e questa onda è il merito ed il demerito. La concupiscenza impedisce e sia perfetta in noi quella prima forma di santità che ci ntifica col solo aderire alle anime nostre; ma ne' rigenerati a non impedisce il merito, anzi presta ad esso bella occasione, impedisce gli effetti del merito, i quali sono aumento di nzia, e affinamento di virtù e sempiterna mercede. Ond'è e questo (il merito) va vincendo ogni dì più ne' giusti il male quella (la concupiscenza) e indebolendone le forze, fino che, posta la carne corruttibile che n'è il principio, sia tolto ogni pedimento alla perfezione del bene; e ricuperata una carne orruttibile nella risurrezione, che anche *rigenerazione* è detta onciamente da Cristo, in tutto l'uomo trionfi Cristo, tutto iomo sia rinnovellato; riportato il frutto compito della sua lenzione: *Erit quandoque etiam perfectio boni*, per continuarmi npre con sant'Agostino, *quando erit consumptio mali: illud erit nmum, hoc erit nullum. Quod si in ista mortalitate sperandum tamus, fallimur* (1). *Fallimur*, dice il santo, perchè qui dobbiam gnare con quel vizio che ci rimane anche dopo il battesimo, nchè ogni reato di esso sia tolto, *et cujus mali reatu jam etiam lutus per indulgentiam, ne bene existimet esse quod fecit, adhuc in SUO VITIO pugnat per continentiam* (2). Ma quel vizio è i tolto del tutto nella vita avvenire, e in questa stessa va nuendosi, perocchè *Absit — ut sint ULLA VITIA in illa quae ura est pace regnantibus: quandoquidem in isto bello quolie minuuntur in proficientibus, non peccata solum, sed ipsae oque concupiscentiae, cum quibus non consentiendo confligitur,*

---

(1) *De Continentia*, C. VIII. (2) Ivi.

che egli non abbia inteso la forza di quell'IN RENATIS nel decreto del Concilio di Trento, che risponde a capello al mio OGGIMAI. *Hanc concupiscentiam,* dice il Concilio — *Sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie* IN RENATIS *peccatum sit.* Ne'rinati, dice il Concilio di Trento, oggimai la concupiscenza non si chiama più peccato, quel peccato che è veramente e propriamente tale, cioè che dà la morte e la dannazione all'anima. Povero sacro Concilio di Trento, che siete venuto alle mani di Eusebio mio, il quale colla sua logica arcifinissima vi convince di esser già incorso in una proposizione dannata in Bajo! Esse non sono baje da vero; perocchè, avendo voi detto che la concupiscenza non è quel peccato vero che dà morte all'anima *ne' rinati;* dunque ne' non rinati, secondo voi, la concupiscenza è quel peccato vero che uccide l'anima. Ma la concupiscenza non è già nell'uomo libera. Dunque voi affermate ciò appunto che Bajo afferma, cioè che *Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit.* Scioglietevi, o sacrosanto Concilio, da tai legami, in cui il terribilissimo Eusebio meco vi stringe, se voi potete (1)!

LXXXVI. Io, per provarmi a perorare la causa del sacrosanto Concilio, che è pur la mia, vorrei dire ad Eusebio: Placatevi: la concupiscenza di cui parla il sacro Concilio e di cui parlo io pure ne' luoghi che son l'oggetto de' vostri fulmini, NE' RINATI non è OGGIMAI più peccato, no, perchè in questi fu tolto

---

provengono, sono due, secondo il sig. Eusebio, d'aver voluto *sgravar gli uomini dalla imputazione personale di molti peccati,* e d'insegnare insieme con Bajo ch'essi vanno alla *dannazione* eterna anche per que' disordini che senz'alcuna loro libertà, ma del tutto necessariamente avvengono in essi!!

(1) L'Estio argomenta esser mente del Tridentino che la concupiscenza ne' non rinati costituisca l'original peccato in questo modo: *Quamvis autem Patres Tridentini Concilii definire noluerint in utro potius costituenda sit propria ratio peccati originalis; utrum in privatione justitiae, an in concupiscentia; per hoc tamen quod docent concupiscentiam in renatis non esse peccatum, satis videntur significasse, eam esse peccatum in non renatis, idque bonum est argumentum a contrario sensu. Nam ibidem similiter dicitur, quod in renatis nihil Deus odit. Unde bene sequitur ex mente Concilii: ergo in non renatis aliquid odit. Ita sequitur ex ejusdem mente, concupiscentia in renatis non est peccatum: ergo in non renatis est peccatum* (In lib. III, Sent. Distinct. XXX, § IX).

via il suo *reato*, restando però essa *in atto*, secondo il celebre detto di sant'Agostino, che *concupiscentia transit reatu, et manet actu* (1); ma ne' non renati ella danna l'uomo, sebben non libera, in quanto che ella è proprio in questi, se si considera nella sua radice, quel peccato originale, *quod mors est animae*. Povero Eusebio! Vi fuman le nari a queste mie bestemmiacce, e a quelle del sacrosanto Concilio, e vi si schiuma così la bocca! — La concupiscenza, voi ci gridate, questa natural tendenza che sarebbe, nè più nè meno, anche nell'uomo creato da Dio in istato di pura natura, essere l'original peccato! e dar morte all'anima! No, no, « si oppone troppo alla giustizia « e bontà infinita di Dio, ed alle sue divine dichiarazioni — « il concetto di un Dio, che come per un cotal male fisico « inevitabile, mandi l'uomo alla dannazione senza ATTUAL suo « demerito » (2). E pure calmatevi, vel dico ancora, povero Eusebio. Che Iddio mandi alla dannazione chi ha il peccato originale in sull'anima, anche *senz'attual suo demerito*, egli è proprio di fede; e ve l'ho già di sopra provato: se ancora non l'intendete, che colpa ne ho io? il catechismo, leggendolo e credendogli, vi ajuterà. Che poi la concupiscenza in quelli che ancor non furono rigenerati e sia peccato, presa nella radice, e sia il peccato d'origine, vel mostrerò. E perchè più facile vi riesca a persuadervene, vel dirà in vece mia s. Tommaso, di cui vantate saper sì ben le sentenze.

Dopo aver osservato l'Angelico, che nel peccato di Adamo entran due cose, l'avversione della volontà dal bene immutabile, che è il Creatore, e la conversione della volontà stessa al bene mutabile, che è la creatura (3), dice che queste due

---

(1) Piaccia ancora d'udire alcune belle parole del santo Dottore, le quali spiegano questa sua sentenza dalla Chiesa stessa abbracciata. *Lex quippe ista peccati, quae in membris est corporis mortis hujus* (la concupiscenza), *et remissa est in regeneratione spiritali, et manet in carne mortali: remissa scilicet, quia* REATUS *ejus solutus est sacramento quo renascuntur fideles; manet autem, quia* OPERATUR DESIDERIA, *contra quae dimicant et fideles.* *Hoc* EST OMNINO QUOD FUNDITUS SUBRUIT HAERESIM VESTRAM (cioè l'eresia pelagiana). (Contr. Jul. Pelag., L. II, c. III).

(2) R. Aff. VIII, f. 34.

(3) *Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum com-*

cose stesse debbonsi rinvenire anche ne' posteri, a' quali quel peccato passò: *Sic igitur et in his qui ex ejus stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem justitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum* (1). I figliuoli d'Adamo adunque nascono con un doppio difetto nella lor VOLONTA', per lo quale questa non è più a Dio unita, ed è così debole che non sa più dominare gli istinti animali secondo l'ordine della ragione: ma più tosto lasciasi muovere e trascinare da quelli: *SUPERIOR PARS ANIMAE* (che è quanto dire la ragione, la volontà), *et etiam quaedam inferiorum virium, quae SUNT SUB VOLUNTATE ET EI NATAE SUNT OBEDIRE, recipiunt hujusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpae; sunt enim culpae susceptivae hujusmodi partes* (2). Ora la volontà che staccata da Dio inclina a seguire gl'incitamenti de' carnali appetiti e l'altre lusinghe delle cose create, dicesi concupiscenza; laonde, conchiude s. Tommaso, il peccato originale ne' non rinati niente altro è che la concupiscenza della volontà staccata da Dio e così priva dell'originale giustizia (3): *Et ideo cum carentia originalis justitiae se habeat EX PARTE VOLUNTATIS; ex parte autem inferiorum virium A VOLUNTATE motarum sit PRONITAS AD INORDINATE APPETENDUM, quae concupiscentia dici potest: sequitur quod PECCATUM ORIGINALE in hoc homine vel in illo* (ecco come lo riconosce nell'uomo stesso che nasce, e non solo nella relazione con Adamo) *NIHIL EST ALIUD QUAM CONCUPISCENTIA CUM CARENTIA ORIGINALIS JUSTITIAE; ita ta-*

---

mutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiae amisit: ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires, quae erigi debebant ad rationem, depressae sunt ad inferiora (De Malo, quaest. IV, art. 11).

(1) Ivi.

(2) Ivi.

(3) Ciò che impedisce alcuni moderni teologi dall'aderire a questa sentenza, che trovasi sì ripetuta in tutta l'ecclesiastica tradizione, è sempre la difficoltà di spiegare come poi ne' battezzati la *concupiscenza* cessi d'esser peccato. Questo è quello che io credo d'avere dichiarato ad evidenza nel *Trattato della Coscienza*, e di cui nulla affatto intese il pover uomo del nostro rigido censore. Nella seguente questione, mettendo in palese le sue allucinazioni, scioglierò la sopra indicata difficoltà tanto chiaro, spero, che se ne potrà toccar quasi la verità con mano.

men quod carentia originalis justitiae est quasi formale in peccato originali; concupiscentia autem est quasi materiale (1). Dove vedete che in tutto c'entra, la volontà: la volontà è quella che inclina al male, la volontà è quella che è avversa da Dio; e questa volontà stessa debole e guasta ed al male inclinata dicesi concupiscenza. Che se la volontà a Dio soprannaturalmente s'unisca mediante il battesimo, non è certo più peccatrice, ma ritiene al male, cioè al ben sensibile e commutabile una cotale propensione disordinata. Sicchè la concupiscenza avanti il battesimo è una porzion vera del peccato d'origine, e non più dopo: il che come segua, meglio dichiarerem fra non molto.

Che dunque la concupiscenza o l'inclinazione al male della volontà ne' non rigenerati, in quanto ella costituisce l'original peccato, sia all'uom cagione di perdizione, egli non è certo uno « ereticale svarione », come voi pretendete signor Eusebio; che anzi egli è per avventura dogma di fede, che il peccato originale perda quell'uomo se non fu coll'acqua e collo spirito rigenerato. E però un'eresia formalissima è ben quella vostra, con cui negate, siccome pare, all'original peccato l'effetto della dannazione e perdizione dell'anima, ed osate sì temerariamente affermare « essere opposto alla giustizia e bontà di Dio che mandi l'uomo alla dannazione senza attual suo demerito ». Deh! se volete esser veramente cattolico, nè avete il progetto col vostro scritto di seminare l'errore a volto coperto, e sotto specie d'abbatterlo, come gli eretici fecer sempre, dovete disdirvi pubblicamente di spropositi contro la fede così solenni. E per potervi disdire, dovete prima ben persuadervi, che, secondo la profondissima dottrina del Cristianesimo, avvi pure una forma di giustizia e una forma d'iniquità, le quali possono investire l'uomo senz'opera alcuna di sua libera volontà, e però senza suo merito ovver demerito, e tale è appunto l'iniquità dell'original peccato, il quale se fu di Adamo *proprietate actionis*, fu pur nostro *CONTAGIONE propaginis* (2), e tuttavia anche in noi, e non in Adamo solo, egli è vero peccato.

---

(1) Loc. cit.

(2) Sant'Aug. *contra Jul.*, L. VI, c. IX. — Didimo Alessandrino parla appunto di queste due forme d'iniquità in questo modo: *Nam peccata quae-*

che la concupiscenza opera nell'uomo rinato o no, e vi produce diversi inevitabili effetti, i quali colla concupiscenza onde necessariamente provengono fanno una cosa. Di questo terzo punto

« Fra i tralasciati dal signor Guadagnini citerò l'autore dei libri *De* « *vocatione omnium gentium*, o sia egli s. Prospero, o s. Leone, il quale dice, « che per l'originale delitto *in damnatione nascitur gens humana:* che *ad* « *perpetuam miseriam transeunt non renati*, e parla determinatamente dei « bambini (lib. 1, cap. 16). Dice, che *pereunt non renati* (*ibid.*, cap. 22). « Dice, che *alienatur a salute perpetua, et extra vitam relinquuntur aeter-* « *nam* (lib. 2, cap. 20). Dice, che *in aeternas miserias cadunt qui hinc* « *sine lavacro regenerationis exeunt* (*ibid.*, cap. 22). Citerò s. Girolamo nel « Dialogo 3 *contra Pelagianos*, num. 17, dove il Pelagiano interlocutore ri- « ferisce come una assurdità il dire, che i bambini, i quali *nihil peccavere*, « e i quali *peccare non possunt, aeternae miseriae cruciatus miseris prae-* « *parantur.* Dal che si vede, che questo *cruciatus aeternae miseriae* era il « sentimento e il detto comune fra i cattolici intorno allo stato dei bambini « morti senza il battesimo.

« Il Pontefice s. Gregorio M. in poche righe replica più volte espres- « sioni forti dinotanti nei nostri fanciulli uno stato di infelicità, di miseria, « di afflizione (Nel lib. IX, in cap. IX Job., n. 32, spiegando il versetto 17). « *Et multiplicabit vulnera mea etiam sine causa*, parla espressamente dei « bambini morti non battezzati, e di essi parla colle seguenti frasi: *Quos* « *quia a culpa originis sacramenta salutis non liberant, et hic ex proprio* « *nihil egerunt, et illuc ad tormenta perveniunt .... Eis justo* (*Dei*) *judicio* « *etiam sine causa vulnera multiplicantur. Perpetua quippe tormenta perci-* « *piunt et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt.... Qui itaque nullum* « *proprium adjungens ex solo originis reatu perimitur, quid iste..... nisi* « *sine causa vulneratur?..... Illos in aeternum percutit, quos reatus arbi-* « *trii non addicit.*

« Tutte queste espressioni, ed altre molte presso a poco del medesimo « senso, le quali si incontrano nei monumenti della Tradizione, e sono ap- « poggiate sui passi delle divine Scritture, presentano certamente l'idea di « uno stato misero ed infelice, di uno stato di afflizione e di dolore. Or le « espressioni della parola di Dio scritta e tradita, prendere si debbono nel « senso ovvio, naturale, e che si presenta subito alla mente di tutti gli uo- « mini nel sentire tali espressioni: purchè non vi sia una ragione la quale « esiga onninamente il dipartirsi da un tal senso, ed autorizzi il ricorrere « a qualche senso largo e meno proprio. — Dunque la Tradizione c'insegna « che lo stato dei fanciulli morti senza battesimo è uno stato di miseria, « d'infelicità, di afflizione, di dolore. Io confesso, che per ammettere questo « stato grandissima forza mi fa il sopraccitato passo di s Girolamo, il quale « esprime questo stato coi termini assai forti *eternae miseriae cruciatus*, e « lo esprime in modo, che ben dà ad intendere, questo essere stato il sen- « timento e il LINGUAGGIO COMUNE DEI CATTOLICI CONTRO I PELAGIANI ». (Bolgeni, *Stato dei bambini morti senza il battesimo*, parte IV, 185, 191).

ci riman ora a trattare, avendo de' due primi già favellato. San Paolo è quello che dice che la concupiscenza ne' rinati opera, ed *opera* necessariamente benchè *non regni*, di guisa che il suo libero arbitrio, benchè santissimo, non valea ad impedirla dall'operare: *Quod enim operor non intelligo. Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio. — Si autem quod nolo, illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (1). S. Giacopo parimente descrive le opere necessarie della concupiscenza dicendo: *UNUSQUISQUE vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus* (2). Se *unusquisque*, dunque anche i buoni, e necessariamente; poichè se i buoni potessero evitare di essere *abstracti et illecti* dalla concupiscenza, troppo il vorrebbero. Queste opere poi l'abbiam vedute da sant'Agostino chiamate *desideria mala, desideria stulta et noxia* (3). Che se queste operazioni della concupiscenza sono da essa figliate necessariamente, dunque formano un tralcio di essa, sono ella stessa in atto. Questa è anche l'espressa dottrina di s. Tommaso, fondata in s. Paolo, e altre gravissime autorità. Perocchè, recando l'Angelico il passo di s. Paolo ad Rom. VIII, *Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo JESU, qui non secundum carnem ambulant,* fa all'Apostolo quella obbiezione, per poi disciorla, che il signor Eusebio fa a me per convincermi d'errore, dicendo: « Dunque, secondo s. Paolo, gli effetti inevitabili della concupiscenza arrecano dannazione ne' non rigenerati », a cui risponde: *Apostolus loquitur de damnatione debita PECCATO ORIGINALI, quae aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae fomes. Unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati SICUT EST IN INFIDELIBUS.* Reca ancora due sentenze di s. Anselmo che nella stessa dottrina rientrano, dicendo quel santo Dottore: *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem sequuntur damnationem etiamsi non secundum carnem ambulant;* ed ancora più chiaro: *Sic*

(1) Rom. V.   (2) C. I, 14.

(3) S. Basilio pure così s'esprime: *Jam vero quoniam peccaverunt, TRADITI SUNT CORRUPTIONI. Corruptibiles autem facti, consimiles genuere posteros. Talibus jam CONCUPISCENTIAE, ET METUS, ET VOLUPTATES ADHAERENT* (In Scholiis in Ps. L).

est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet (1). I quali passi vengono da s. Tommaso spiegati nel loro vero senso così: *Illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam. Unde* ID QUOD OPPONITUR TALI DEBITO, NON PERTINET AD PECCATUM ACTUALE, SED AD PECCATUM ORIGINALE (2). L'essere adunque in atto la concupiscenza non nuoce a' battezzati che la combattono perchè è stato sciolto il suo reato, come dice sant'Agostino: *Perfectio quippe boni est ut nec ipsa concupiscentia peccati sit in homine, cui quidem quando bene vivitur, non consentit voluntas; non veruntamen perficit bonum, quia inest adhuc concupiscentia cui repugnat voluntas,* CUJUS CONCUPISCENTIAE REATU *in baptismate solvitur, sed infirmitas manet* (3). Di qual concupiscenza parla qui il santo Dottore, se non di quella che è in atto? Parla degli atti interni, delle suggestioni della concupiscenza, di cui pur dice *cujus* REATU *in baptismate solvitur,* considerandola anch'ella come peccato originale. Perocchè sebben la radice di questo stia nella concupiscenza abituale che s. Tommaso definisce *pronitas ad inordinate appetendum,* tuttavia le operazioni necessarie di essa, da essa non si distinguono essenzialmente, essendo pur esse quella stessa operante. Laonde s. Agostino parla non di rado di queste operazioni quasi fossero lo stesso peccato originale, siccome là dove dice: *Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione venientium. Nam si non est illa poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt* (4), quasi volendo dire: non potendosi evitare tali male opere della concupiscenza, esse non possono essere di que' peccati che col nostro libero arbitrio si commettono: dunque son di quelli che oltre esser peccati, sono anche pene di peccato, quale è l'originale, peccato insieme e pena di peccato. Laonde di questi necessarj effetti della concupiscenza non dubita dire ancora: *Approbare falsa pro veris ut erret* INVITUS, *et resistente atque torquente calore carnalis vinculi, non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati* (5), come è appunto pena dell'uomo dannato il peccato d'origine,

(1) Lib. *De grat. et lib. arbitrio.*
(2) S. I. II, LXXXIX, v, nelle obbiezioni e risposte.
(3) Retract. I. (4) Ivi. (5) *De lib. arbitr.*, L. III, c. XVIII.

il cui reato nel battesimo riman disciolto (1). Dal qual passo si vede, che sant'Agostino in generale considera come formanti una cosa sola col peccato d'origine, che è anche pena del peccato, tutte quelle imperfezioni e mali all'uomo, benchè giusto, inevitabili; siccome poi considera come peccati e pene de' peccati attuali precedenti, que' mali effetti che nascer potessero in chicchessia da una irresistibile consuetudine. Di che in gene-

---

(1) Potrei arrecare innumerevoli passi de' Padri che fanno delle opere inevitabili della concupiscenza una cosa sola col peccato d'origine. Ne addurrò solo pochi. S. Gregorio Nisseno dice che *una cum nascentibus aliquo modo peccatum existit, simul et nascens, et augescens et cum termino vitae una desinens* (L. de Beatitudinib., Orat. VI). Se colla vita finisce questo peccato di cui egli afferma che nasce e cresce insieme coll'uomo, di che altro può intendersi questo passo se non dell'original peccato, che opera anche ne' battezzati, ma non nuoce più, perchè n'è tolto il reato, e colla morte del corpo nostro egli, già morto pel battesimo, riman anco annullato e sepolto? S. Girolamo dice pure: *Quis enim hominum gloriari potest, castum se habere cor, vel ad cujus mentem per oculorum fenestras mors concupiscentiae non introibit, et (ut parum dicam) animi titillatio?* Mundus, enim, in maligno positus est, et a pueritia appositum est cor hominis ad malum, *ut ne unius quidem diei a nativitatis suae exordio sine peccato sit humana conditio. Unde et David confitetur in Psalmo*: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. *Non in iniquitatibus matris meae, vel certe meis: sed in iniquitatibus humanae conditionis* (Ad cap. XLVII Ezech.). Ecco come applica ciò che i salmi e l'altre Scritture dicono del peccato originale, ai giornalieri peccati effetti di quello. S. Pier Grisologo scrive del pari: *Nec natura est nec substantia (peccatum originale), sed accidens: et ADVERSA EST HAEC POTESTAS, quae videtur in opere, sentitur in poena, impugnat animam, vulnerat mentem, ipsam violat, confunditque naturam. Et quid plura, fratres? Hoc est peccatum naturae; quod est fumus oculis, quod febris corpori, quod dulcissimis fontibus amara salsedo* (Serm. III). Veggasi di nuovo come tutti questi effetti del peccato d'origine si descrivono, quasi fossero il peccato stesso originale operante. Ma, per non esser infinito, basterammi addurre ancora la testimonianza di s. Bernardo, il quale dice che l'original peccato è un veleno che si diffonde per tutte le età della vita: *Sed et aliter nihilo minus in universam dilatatur aetatem, ab ea scilicet die, qua sua quemque concipit, usque ad eam, qua communis eum recipit mater. Alioquin unde grave jugum super omnes et totos filios Adam, idque a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium? In sordibus generamur, in tenebris confovemur, in doloribus parturimur.* — Peccatum ex uno in condemnationem: gratia autem ex multis delictis in justificationem. *Et grave quidem omnino delictum illud originale, quod non solum personam infecit, sed et naturam* (Feria IV hebdom. penosae de Passione Dom.).

rale stabilisce così: *Qui vero volenti cupiditati bonâ voluntate resistere non potest, et ideo facit contra praecepta justitiae, jam hoc ita peccatum est, ut sit etiam poena peccati* (1).

LXXXVIII. Laonde, giusta sant'Agostino, la volontà umana acquista una specie di servitù per due vie, cioè per l'originale infezione e per la prava consuetudine. Ma come a colui, a cui nell'acque battesimali fu sciolto il reato di quella, non nuoce più la concupiscenza, cui virilmente combatte, benchè ella operi tuttavia in esso; così quegli che è pentito, e a cui è sciolto mediante il sacramento della penitenza il reato de' peccati attuali da lui commessi, non trae più danno dalla consuetudine sopravvivente, se a tutte forze la impugna e combatte, bench'ella operi in lui tuttavia. E viceversa la concupiscenza e gli atti suoi, benchè non consentiti liberamente, sono una cosa col peccato d'origine ne' non rinati; e del pari degli effetti della consuetudine egli è reo tuttavia il peccatore su cui pesa ancora la reità della causa. Sicchè dalla *causa* dipende il reato de' peccati non liberi; se la causa giace ancora sotto il reato, essi sono parte di peccato, perchè materia di peccato; se la causa è dal reato già sciolta, essi non sono più materia di peccato e di dannazione, perchè la *materia* del peccato dalla *forma* divisa non costituisce più una porzione di colpevole o dannoso peccato.

LXXXIX. E tuttavia una delle imputazioni che Eusebio mi dà si è quella ch'io confondo il libero in causa col libero in atto: perocchè a suo giudizio io parlo « quasi sempre senza distinzioni e confondo spesso una cosa coll'altra » (2), rendo oscuro il mio dire « avvolgendolo quasi in frasche », e con « un certo mio contorto fraseggiare inganno altrui fino a farmi creder ragionatore » (3).

---

(1) Retract., L. II, XII.

(2) R. Aff. III, f. 15, (*o*).

(3) Ivi. — Per dimostrare meglio quanto io confonda le idee, e quanto egli ben le distingua, dice: « Talora confonderà (Rosmini) l'appetito anima-« lesco dell'uomo coll'appetito intellettuale e volontario », e soggiunge: « Eccone una riprova a carte 33, dove affermava: *Che le azioni anche mi-« nime, anche sfuggevoli sono pur fatte razionalmente e con volontà: e però « sono umane, e però oneste e disoneste* ». Conchiude Eusebio: « Pare im-« possibile che in due versi si possa confondere così male ogni cosa! » e ne riduce la seguente moralità: « Tanto è periglioso allontanarsi nelle scienze

Troppo onore, a dir vero, signor Eusebio mi fate. Volete proprio trattarmi in tutto e per tutto come i vostri maestri, i vostri esemplari, trattavano sant'Agostino? Sapete pure che gli

---

« e nel significato delle voci dalla consuetudine dei dotti passata in legge! » (R. Aff. III, f. 16). E veramente, che nel significato delle voci si debba seguire la consuetudine non sol dei dotti, ma più ancora del popolo, sono con voi, mio signore; ma il dire poi, che debba seguirsi *la consuetudine de' dotti nelle scienze*, non vi par egli che sia uno scherno che voi fate de' dotti, quasichè studiassero essi per consuetudine, e secondo la consuetudine dovessero sempre andare l'un dinanzi e l'altro dopo,

« Come le pecorelle escon del chiuso? »

Quanto poi alla consuetudine del significato delle voci, accertatevi, o Cristiano, che quand'io supposi che anche le minime azioni possano esser fatte con ragione e con volontà, e però umanamente, benchè con atti sfuggevoli all'attenzione, io non ho certo preteso di mutare il significato delle voci; e se avessi commesso questo peccato di dichiarare *razionali e volontarie, umane, oneste e inoneste* tali azioni, pigliando le parole in senso diverso da quel dell'uso (ciò che voi, fra voi stesso, venite sognando), dovevate almen dire in qual altro significato dal consueto io abbia quelle voci adoprate, ciò che voi vi tacete. Detto poi questo, e dimostrato l'error mio nell'uso delle parole, voi avreste tolto dalle idee quella confusione che ci trovate, o ci trovan più tosto gli occhi del vostro intelletto così appannati: sicchè il difetto della confusione delle idee non è più vero, se egli è vero che le parole siano da me usate in altro significato. Ma, come io vi dicevo, a torto credete che io abbia voluto mutare il significato delle parole, quando riconobbi ragione, volontà e moralità anche nelle minime e sfuggevoli azioni nostre: tutte queste cose io ci ho riconosciuto nel senso ordinario de' vocaboli; nè ho mai creduto nè credo di confonder per questo l'*appetito animalesco* coll'*appetito intellettuale*, ma solo d'ammettere anche in questo delle azioni minime e sfuggevoli, siccome in quello. E veramente chi mai vi ha detto, o Cristiano, che l'*appetito intellettuale*, e diciam pure la *ragione* e la *volontà* siano obbligate ad operar sempre in grande, e non possano mai fare delle azioni anche piccole, ed alla riflessione sfuggevoli? che sesta o che compasso è il vostro, sig. Eusebio, col quale prescriviate alla ragione ed alla volontà dell'uomo l'ampiezza del loro operare, quasi foste in persona l'eterno geometra, che fece il mondo?

Un altro esempio egli adduce poi della confusione d'idee ch'egli discuopre in me, affin di provare che « chi colla punta dell'ingegno ben miri ad« dentro, tolta la buccia, spesso cerca in vano (nel Rosmini) il filosofo e il « ragionatore » (R. Aff. III, f. 15); e l'esempio si è, ch'io distinguo « la coscienza fatta » dalla « coscienza non fatta », quasichè la coscienza non fatta possa dirsi coscienza, quando anzi, in contraddizion meco stesso, io pur riprendo l'espressione di « coscienza dubbia » siccome manchevole di proprietà. La punta del vostro ingegno, signor Eusebio, dee esser certo acutissima, perchè voi, mirando, non vedete solo le cose minime, ma anco quelle

rinfacciavano com'egli era così confuso ed oscuro, che parea far di tutto per non dover essere inteso. Laonde altro a' far non mi resta se non, nella causa stessa, contrapporre alle stesse accuse le stesse risposte, e, come voi rubate a' Pelagiani le loro armi, così rubarle anch'io contro di voi a sant'Agostino: Me *nempe dixisti*, vi dirò dunque (1), nihil magis laborare, quam ut non intelligar. *Et in quibusdam locis sensus meos ad tuum potius interpretaris arbitrium, ABUTENS TARDIUSCULIS CORDIBUS HOMINUM, qui te non intelligunt tacere potius noluisse, quam respondere potuisse* (2).

Oltracciò, posto anco ch'io sia pur di mente confusa quanto Eusebio pretende, certo è almeno ch'io non confusi il libero in causa col libero in atto, quando dell'original peccato mai sempre dissi che esso è libero della volontà d'Adamo soltanto, e che perciò a lui che ne fu causa se ne dee la colpabilità riportare.

Per ciò che riguarda poi la consuetudine, io dissi che « talora « la volontà soggiace alla necessità del male per cagione di una « colpa precedente, dalla quale offesa ritiene una mala piega,

che sono del tutto invisibili, non esistendo. E nel vero, dove ho io mai distinto la coscienza in quelle due specie che voi sognate, cioè nella *coscienza fatta*, e nella *coscienza non fatta*? Quello che io distinsi furon gli *stati dell'animo*, così dicendo: « Qui si scorgono adunque due stati dell'animo no« stro relativamente alla coscienza, il primo quello nel quale l'animo ha la « *coscienza fatta*, e il secondo quello nel quale l'animo *non ha* ancora *una* « *coscienza fatta* » (*Trattato della Coscienza*, f. 123). Non sono qui distinte due specie di coscienza, come, travedendo, voi supponete, ma *due stati dell'animo*, l'un de' quali ha, e l'altro non ha la coscienza. Quindi è che la Sezione prima fu da me intitolata « Regole della Coscienza già fatta »; ma la Sezione seconda non ha già per titolo: « Regole della Coscienza non fatta », che sarebbe un assurdo; ma il suo titolo è questo: « Regole che dee seguir « l'uomo che non s'è fatta ancora la coscienza ». Vedetelo alla f. 258 del *Trattato della Coscienza*. Vide adunque il nostro Eusebio, colla *punta del suo ingegno* mirando, quello che non vi è; e così per provare con efficacia la mia confusione d'idee, mi prestò la sua propria! — Quanto poi al nominare che fo io stesso talora la *coscienza dubbia*, niuno sconcio ne può venire dall'istante che io ho già spiegato in che senso prendono i teologi quest'espressione e com'essi la usino per una cotal forma spedita di favellare (f. 259).

(1) Le parole in carattere rotondo sono proprie parole dell'eretico Giuliano, il quale potrebbe accusar di plagio il signor Eusebio.

(2) *Contr. Jul. Pelag.*, L. II, n. 11.

una trista abitudine »; e recai a provarlo uno de' molti bei
ssi che ha sant'Agostino sulla gran forza della consuetu-
ne (1).

Ma egli in queste parole vede un gravissimo errore fuor dal
nnocchiale dello sragionamento che vi fa sopra: il quale si è
esto: « Si noti, dice, che quest'autorità di Agostino dal Ro-
smini si arreca per dimostrare il falso assunto, *che secondo la dottrina cattolica può esser nell'uomo e vi è uno stato difettoso della volontà, che in sè ha la nozione di peccato e non quella di colpa* ». Premessa questa avvertenza, così egli argomenta: « Or affinchè questo passo provi alcun che al proposito, dovrebbe confermare, che chi per consuetudine inveterata non resiste alla passione ed ha mutato il vizio, quasi dissi, in natura; non abbia a stimarsi reo di niuna colpa in quegli atti pessimi che eseguisce » (2). E qui una tantaferata di comunal
ologia per volermi convincere che chi pecca per consuetudine
reo in causa, perchè egli divenne schiavo della consuetudine
r SUA COLPA. Ma da vero ch'io non sapevo trovarsi al mondo
tanto gocciolone, il quale mi rinfacciasse ch'io non rico-
sco la COLPA IN CAUSA di quella consuetudine, ch'io stesso
ominicio dal descriver così: « Talora la volontà soggiace alla
necessità del male PER CAGIONE DI UNA COLPA PRECEDENTE »!!!
— Ma come dunque volete voi dimostrare coll'esempio dei
ccati che si fanno per necessità della consuetudine, che se-
ndo la dottrina cattolica può esser nell'uomo e vi è uno stato
ettoso della volontà, che in sè ha la nozione di peccato e non
ella di colpa? — Posto che voi credete, benchè a torto (3),

1) Sant'Agostino riconosceva la questione sulla forza della consuetudine ata intimamente con quella del peccato originale, ond'egli diceva a Giuno, ed io ad Eusebio: *Quod si adtente sine pervicacia considerare voluis-, profecto in ipsa etiam vi consuetudinis invenires, quomodo concupiscen- REMITTATUR in reatu, et MANEAT in actu* (Contr. Jul. Pelag., L. III,). III).

2) R. Aff. III, f. 13 e segg.

(3) Egli è falso ch'io voglia dimostrar questo coll'esempio de' peccati fanno i consuetudinarj: è una delle solite *menzogne* di quest'uomo che ira a diventare il martello degli eretici! Quelle parole furono da me dette lando del peccato originale, nel quale trattasi d'uno *stato* di peccato. I cati de' consuetudinarj, quando sian necessarj, sono *peccati* in sè, e *colpe* causa; questo è ciò che io volevo dimostrare e che ho dimostrato.

che io questo dimostrar volessi; leggete meglio la proposizione che, secondo voi, intendo io dimostrare. Non ci vedete dentro quella parolina IN SÈ? O siete di nuovo tant'accecato dalla sconcia passione, che non possiate pur leggere quel che sta scritto? Che cosa è IN SÈ, se non un relativo di IN CAUSA (1)? Col dire dunque che il peccato del consuetudinario, quand'è necessitato dalla consuetudine, ha IN SÈ la nozione di peccato, e non quella di colpa, si viene a dire che IN CAUSA poi egli ha altresì la nozione di colpa.

Ma leggetelo egualmente, se non più aperto, alla faccia 140-141 del *Trattato della Coscienza*, e poi venite dicendo *abutens tardiusculis cordibus hominum*, ch'io vengo a scusar da *colpa in causa* que' peccati che procedon da mala abitudine. Voi troverete, e dovreste aver pure trovato (2) in quelle faccie scritto così: « Rispondo, che la volontà di sua natura non è necessitata « a volere il male, se non da qualche pravo affetto; e che in « questo sta la reità; perocchè negli uomini battezzati può « sempre esser vinta, coll'ajuto della grazia ricevuta, la tenta« zione che inclina l'uomo naturalmente al male, o certo può « esser resa priva di dannazione: perocchè *nihil damnationis* « *est iis qui sunt in Christo Jesu*, a meno che non trattisi di « abiti perversi acquistati coi peccati attuali, nel qual caso la « mala piega della volontà, sebben resa necessaria, È COLPEVOLE « IN CAUSA, ed è un male morale che si racchiude nel peccato, « onde il mal abito è provenuto. Se parlasi adunque di una « mala piega della volontà necessaria, veniente unicamente dal « peccato originale, e non da alcun peccato attuale, mediante « la qual piega essa volontà precipita necessariamente a con« chiudere un giudizio erroneo; sebbene questo erroneo giu« dizio non sia imputabile a colpa, perchè necessario, ed anzi

(1) In altri luoghi Eusebio citando queste mie parole, le contraffà e le guasta, ommettendo appunto questa particella IN SÈ, che spiega il mio concetto. Così fa nella nota (*n*) della facc. 11 del suo libello. È in lui scaltrezza questa, ovvero è un'inavvertenza? Orsù, ce lo dica!

(2) Il signor Eusebio cita egli stesso queste due faccie del « Trattato della Coscienza » a f. 19, e però dovrebbe averle lette. Ma egli forse spera, che non tutti le abbian lette: misero quello scrittore, che fonda i suoi argomenti nell'ignoranza de' suoi lettori!

« sia una cosa sola col peccato d'origine, come il ramo è una « cosa sola coll'albero; tuttavia certo è, che una somigliante « stortura della volontà non potrebbe mai esser buona o me« ritoria; e sarebbe *vincibile* in questo senso, che se non tosto, « si può vincere col diuturno studio della legge divina (1), « colla preghiera che aumenta la grazia, e colla cooperazione « nostra, secondo quel detto: « In che il giovanetto emenda la « sua condotta? in custodendo i tuoi parlari » (2).

XC. Ma per tornare all'original peccato, egli è pure ne' non rinati siccome una cotal radice che mette fuori polloni e rami, e tutto insieme non è che un peccato solo, e non ha che un'imputazione sola che si fa ad Adamo e in lui all'umana natura, ed è lo stesso peccato d'Adamo; perocchè, come dice il Bellarmino: *Quamvis autem id quod remanet post actionem, sit aliquo modo effectus ejusdem actionis, tamen est etiam aliquo modo idem cum ipsa actione; — et duplex illa significatio peccati non est significatio duarum rerum, sive duorum peccatorum, sed unius et ejusdem alio atque alio modo se habentis* (3). Ma ne' rinati poi è tolto tutto il reato di questa mala eredità, e quindi la concupiscenza co' suoi inevitabili effetti non produce più dannazione, ma occasion di conflitto e di vittoria. Ma chi può ottenere questa sanazione e non vuole, aggrava da sè la propria condanna, che dall'original peccato conseguita; perocchè egli stesso ne diventa in qualche modo libero autore; onde rendesi inescusabile. Laonde di questo appunto Cristo riprendeva gli Ebrei, i quali avrebber potuto credere in lui, e colla fede data alla sue parole salvarsi dalla colpa originale e dalle sue conseguenze: non vollero, rimasero increduli; quindi si resero inescusabili; il peccato originale ripiombò loro in capo con tutte le sue conseguenze rese più pesanti dalla colpa lor propria. Gesù gli aveva illuminati, esposta e formulata la legge della verità; ricusando, peccavano ad occhi aperti. Onde dicea loro a ragione: *Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non ha-*

(1) S. Tommaso definisce l'ignoranza invincibile, *Quae studio superari non potest* (S. I. II, LXXVI, II).

(2) Ps. CXVIII.

(3) *De amiss. gratiae et statu peccati*, L. V, cap. XVII.

berent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo (1). A questa mia interpretazione il signor Eusebio non si tiene che non esclami: « Mettere nel sacro testo, il *linguaggio della legge* « *formulata, il peccato originale e le conseguenze che ricadono* « *in capo del peccato originale* (2), solo perchè s'immagina di « vederceli: è un ardimento ». Ne' vero? che profanazione! Mettere nel sacro testo tutte quelle brutte cose! e fino il peccato originale! Deh! che avete mai fatto anche voi, mio sant'Agostino, a darmene sì malo esempio? Qual ardimento mi avete voi insegnato, onde ora debbo sottostare insieme con voi allo staffile, col quale un uomo, e non si sa chi sia, vuol castigarci entrambi quali traviati eretici, per aver noi trovato il peccato originale, e il fumo della concupiscenza in quelle parole del Signor nostro? Comincia sant'Agostino a mostrare, che col credere a Cristo si tolgono via tutti i peccati: *Nec omnino quisquam mundari potest, sive ab* ORIGINALI PECCATO *quod ex Adam traxit, in quo omnes peccaverunt et filii irae naturaliter facti sunt: sive a peccatis quae ipsi non resistendo* CARNALI CONCUPISCENTIAE, *sed eam sequendo, eique serviendo, in flagitiis et facinoribus addiderunt: nisi per fidem coadunentur et compaginentur corpori ejus, qui sine ulla illecebra carnali et mortifera delectatione conceptus est* (3). E perciò, seguita il gran Padre, lo Spirito santo redarguisce il mondo di quest'uno peccato dell'incredulità, perchè con questo solo s'è reso reo di tutti; giacchè, credendo a Cristo, egli avrebbe potuto prosciogliersi da tutti i peccati, cominciando dall'originale; negandogli poi fede, venne a dare a tutti i peccati, ne' quali già si trovava, il consenso, rimanendosi di tutti volontariamente legato: *De hoc ergo uno peccato voluit mundum argui quod non credunt in eum: videlicet quia in eum credendo cuncta peccata solvuntur,* HOC UNUM IMPUTARI VOLUIT *quo caetera colliguntur* (4). Laonde di questo peccato Cristo parlò anche dicendo: « Se non fossi venuto, non avreb-

(1) Jo. XV, 22.

(2) *Le conseguenze che ricadono in capo del peccato originale!* che frase è questa, signor Eusebio? dove l'avete trovata? dove altro se non nel vostro cervello!

(3) In Ev. sec. Jo. serm. LX.

(4) Ivi.

« bero il peccato »; non perchè non avrebbero avuto altri peccati, s'egli non fosse venuto, e fra questi l'originale; ma perchè non avrebbero avuto quel peccato che tutti gli abbraccia, tutti gli altri aggrava, e li rende tanto più colpevoli, quanto più liberi e ad occhi aperti da lor voluti. *Hoc est peccatum de quo itidem dicit: Si non venissem peccatum non haberent. Numquid enim alia innumerabilia peccata non habebant? Sed adventu ejus hoc unum peccatum accessit non credentibus, quo caetera tenerentur. In credentibus autem quia hoc unum defuit, factum est ut cuncta dimitterentur credentibus. Neque ob aliud apostolus Paulus: Omnes, inquit, peccaverunt et egent gloria Dei, ut qui crediderunt in eum non confundantur* (1). Resta a vedere, dice sant'Agostino, se quelli che furono avanti Cristo, e non udirono il suo sermone, potevano avere scusa de' lor peccati, avendo soggiunto Cristo: *Nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Risponde il Santo: Scusa sì, ma scampo no: scusa potevano avere i gentili del non aver saputo, del non aver avuto formolata la legge della salute e del ben fare; ma scampo non potevano avere, perchè il peccato originale e gli altri attuali senza la fede in Cristo e la volontà di osservare i suoi mandati non si rimettono: *Restat inquirere, utrum hi qui prius quam Christus veniret in Ecclesiam ad gentes, et priusquam Evangelium ejus audirent, vitae hujus fine praeventi sunt seu praeveniuntur, possunt habere hanc excusationem? Possunt plane, sed non ideo possunt effugere damnationem. Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt: et quicumque in lege peccaverunt, per legem justificabuntur* (2). La scusa del non

(1) Ivi. — S. Tommaso riconosce talmente il debito che hanno gli uomini di approfittarsi della salute del Salvatore per mondarsi dell'original peccato, che dichiara fino impossibile che il peccato originale si stia negli adulti con soli peccati veniali; perocchè, egli dice, è già un peccato mortale il non ordinar sè stesso al debito fine tostochè l'uom tocchi gli anni della discrezione, ottenendo così per la grazia la remissione del peccato d'origine (Vedi la *Somma* I. II, LXXXIX, VI).

(2) In Jo. Tract. LXXXIX. — Non venga qui il signor Eusebio a straziare sant'Agostino, e a dirgli « non crediamo si possa addurre nè un testo « nè un esempio solo di persona adulta, che senza aver commesso grave « colpa attuale, pel solo originale peccato sia perita tra' reprobi » (R. Aff. VIII, f. 32); ovvero a morderlo perchè mandi in dannazione, *il qui*

aver saputo diminuisce la *colpa*, l'imputabilità; ma il peccato originale *quod mors est animae*, rimane il medesimo; e quindi la dannazione pure rimane; sempre che quel peccato non sia tolto via per la grazia della fede. La diminuzione della colpa alleggerisce quelle pene colle quali si punisce la *colpa* di ciascheduno, ma non quelle colle quali si punisce l'original *peccato* a tutti comune. E questa diminuzione di pena è da sant'Agostino riconosciuta: *Isti certe ad quos venit et quibus locutus est Christus, non habent de magno infidelitatis peccato illam excusationem, qua possint dicere: Non vidimus, non audivimus; sive non acceptaretur ista excusatio ab illo cujus inscrutabilia sunt judicia, sive acceptaretur, etsi non ut ab omni damnatione liberarentur, certe ut* ALIQUANTO LENIUS DAMNARENTUR (1).

Laonde sant'Agostino vide nel passo di Cristo, *Si non venissem et locutus fuissem, etc.*, l'allusione a tutti i peccati, all'originale, e a quelli venienti dalla concupiscenza, quanto ve li vid'io; e nessuno avea per anco pensato, che il vederceli

---

prius quam Christus veniret in Ecclesiam ad gentes, — vitae hujus fine praeventi sunt seu praeveniuntur, « quasi che manchi affatto ogni ajuto attuale « di grazia di Dio ai non battezzati: onde essi, se vogliono acconsentirvi, « possano liberamente muoversi verso Dio » (R. Aff. VIII, f. 33). Non è, mio signor Eusebio, che manchi ogni ajuto attuale di grazia ai non battezzati: è che voi passate da una questione all'altra senz'accorgervi; il che non prova che abbiate la testa più serena di questo mondo. Altro egli è domandare se il solo peccato originale senz'altro attual demerito mandi alla dannazione; e questo è di fede; sicchè voi che il negate vi mettete nella schiera di quegli eretici, contro a cui mostrate in parole uno zelo sì caldo. Altro è il domandare se Iddio conceda delle grazie attuali a' non battezzati, cooperando alle quali essi possano venire alla fede e salvarsi; e qualora si pretenda che ne conceda a tutti, e n'abbia conceduto sempre a ciascuno, ella è mera *opinione*, e potete crederlo voi, a vostra posta; ma dovete ben anche soffrirvi in pace, e senza quell'ignorante vostra iracondia, che sant'Agostino non creda di saper tanto come voi vi credete, e che umilmente risponda *Cujus inscrutabilia sunt judicia*. — Questo è quello che siete ben lungi voi dall'intendere; e che intende troppo bene Agostino; benchè a voi paja vederla sì lunga, e ad Agostino paja che i giudizj divini siano più tosto cosa da adorarsi da noi, che da sì confidentemente perscrutarsi.

(1) In Jo. Tract. LXXXIX. — Lungamente io parlai di questo alleggerimento di pena, nel « Trattato della Coscienza », facc. 202-209. Ma che mi vale averne parlato presso il signor Eusebio, che non lo sa? Mi varrà però presso il pubblico assennato, e questo mi basta.

« si dubiterà se meriti più biasimo o compassione », come afferma il signor Eusebio (1). Quanto poi alla *legge formolata*, a troppo giusta ragione scoss'ella l'indignazion d'Eusebio, il quale ad ogni cosa che non intenda, s'irrita, come d'un'offesa che gli sia fatta.

Ma checchè possa avere scritto sant'Agostino e gli altri padri, Eusebio continua senz'atterrirsi dicendoci: « Eccone la le- « gittima interpretazione, secondo i Padri e il contesto » (2); e mette fuori la sua. Non voglio esaminare se l'interpretazione d'Eusebio sia tanto contraria a quella che io abbracciai, com'egli si crede per ignoranza, o fa le viste di credere per malizia; dico bensì che un affermare così reciso, da far credere che una sola interpretazione vi sia di quel passo, condannando d'un tratto solo tutti i padri, e sacri interpreti che altramente lo spiegano, non è da uomo assennato e delle Scritture intendente; ma da testicciuola (parlo d'un uomo che non si conosce, e però non in danno d'alcuno, e a vantaggio solo del vero) quanto piccola e inerudita, dura altrettanto.

XCI. « Ma porre in bocca del sapientissimo Figliuol di « Dio un discorso quasi vuoto di senso, è una scempiaggi- « ne ». — Principio giustissimo e non difficile a raggiungersi. — « Ecco il significato della sua interpretazione. — Se « io non avessi parlato, sarebbero stati scusabili, ed avrebbero « avuto il peccato d'origine e le sue conseguenze: ora che ho « parlato, non sono scusabili, e ricadono loro in capo tutte le « conseguenze del peccato d'origine. — Discorso, almeno per « metà, senza sentimento » (3). — D'accordo, Eusebio mio, d'accordo: questo discorso è da gran baccellone! ma chi n'è mai l'autore? Voi, mio caro, voi stesso, e non altri; come pur voi, e non altri, gli fate questa scempiaggine di conclusione: « Imperocchè come possono ricadere in capo le conse- « guenze del peccato originale a coloro ai quali mai non furono « tolte » (4)? Poichè se fossero state tolte, non sarebbero ca-

(1) R. Aff. XIII, f. 48. (2) Ivi.
(3) R. Aff. XIII, f. 49.
(4) Ivi. — Il signor Eusebio, che mostrò di sapere sì ben ricamare il suo libello teologico di solecismi e di barbarismi non pochi, crede che *ricadere* non abbia altro significato nella lingua nostra, che quel di *cader di*

dute loro in capo; ma non essendo lor tolte, anzi aggravate, danno loro più forte in sul capo: ciò che esprime la maniera « ricadere in capo », se pur sapete italiano un po' più che latino (1).

nuovo; quando anzi ha pur quello di *cadere semplicemente*, e l'esprime con più di forza. Laonde niuno troverà che il discorso ch'egli afferma essersi da me messo in bocca al Signor nostro, sia quale egli lo si compose. Conciossiachè le parole mie non sono altre che queste da lui mozzate, e che intere io riporterò, acciocchè giudichi il buon senso di chicchessia, se contengono quel ch'egli dice:

« Egli è per la ragione medesima che l'Apostolo condanna i Gentili,
« sebben non avessero la legge mosaica.

« Egli li condanna perchè dimostravano a chiare note di essere perve-
« nuti ad avere una legge naturale già formolata, dietro la quale si fab-
« bricavano la coscienza delle proprie operazioni.

« L'Apostolo adduce in prova di ciò i giudizj ch'essi facevano, co' quali
« scambievolmente si condannavano od assolvevano; i quali giudizj sono
« l'applicazione della legge formolata, e non potevano esser fatti senza di
« essa: — Per il che, dice, tu, o uomo qual sia, che giudichi, sei inescusa-
« bile; conciossiachè in quello che tu giudichi altrui, condanni te stesso; pe-
« rocchè fai quelle cose che tu riprovi (Rom. II). — Le quali parole s'ac-
« cordano a quelle di Gesù Cristo, che prescrivono di non voler giudicare
« per non essere giudicati (Matth. VII). S'accordano pure a quell'altre di
« Cristo medesimo: — Se io non fossi venuto e non avessi loro parlato
« (ecco il linguaggio che rende formolata la legge), non avrebbero il pec-
« cato: or poi non hanno scusa del loro peccato (Jo. III): — il che torna
« a un dire: — Se io non avessi proposta loro la mia legge, essi avrebbero
« bensì avuto il peccato originale e le sue conseguenze; ma sarebbero stati
« scusabili per l'ignoranza e cecità della mente in cui si trovavano, proce-
« dente dal fumo della concupiscenza. Ma io colle mie parole ho resa chiara
« la verità, e dato lor forza di vederla e di seguitarla: ricadono adunque
« loro in capo tutte le conseguenze del peccato d'origine. — Se foste stati
« ciechi, dice ancora, voi non avreste il peccato: ora poi andate dicendo di
« vedere; dunque dura il vostro peccato (Jo. IX). — E perocchè il porre
« una legge formolata tira dopo di sè il bisogno dell'applicazione della legge,
« come abbiam veduto, che consiste in un giudizio; per questo Cristo,
« banditore della legge nuova, dice: — Io venni in questo mondo a fare il
« giudicio, acciocchè quelli che non vedono veggano, e quelli che vedono
« diventino ciechi (Ibid.). — Quelli che non vedevano, erano i semplici
« non dotti nella legge positiva, e che più tosto seguitavano a loro norma
« il senso morale, i quali però non erano aggravati di tante colpe, e si la-
« sciavano facilmente illuminare; quelli che vedevano poi erano i dotti
« nella legge mosaica, che contenti di conoscerla, non l'osservavano »
(*Tratt. della Coscienza morale*, f. 88, 89).

(1) Vorrebbe poi Eusebio ridere alle mie spalle, se non gli garbasse

QUESTIONE V.

QUAL MANIERA SI SPIEGHI IL CELEBRE DETTO DI SANT'AGOSTINO, CHE COL BATTESIMO *PECCATUM ORIGINALE TRANSIT REATU ET MANET ACTU.*

XCII. L'eretico Giuliano, il qual voleva esser *natura* e non *zio* la concupiscenza, calunniava sant'Agostino che sosteneva ser essa vizio e non natura, quasichè egli, così opinando, amettesse, rimanere nell'uomo anche dopo il battesimo il pecto, *quod mors est animae.* E la stessa calunnia viene pure a e applicata da Eusebio, per la ragion medesima, sempre troppo orandomi col trattarmi a quella guisa, che sant'Agostino tratvan gli eretici. Onde potrei ben restringermi a rispondergli an'io col Dottor della grazia: *Regeneratos autem absit* ut rediga-

ù di tenermi il broncio, per aver io fatte alcune riflessioni, ch'egli non tese, e che guasta e malmena al suo solito in riferendole, su quel passo s. Paolo, *Non enim auditores legis etc.* (ad Rom. II, 14-16). Perocè volendo io analizzare lo sviluppo della legge naturale quale nasce lla mente umana, distinsi tre momenti, o tempi, o gradi di questo svippo; cioè un primo momento in cui l'uomo non ha della legge naturale mposto ancora una formola, ridottala in parole, nè tampoco ancor opera; secondo tempo in cui opera non già a seconda d'alcuna massima o formola 'egli ancora non l'ha pronunciata, ma dell'esigenza de' varj enti da lui perpiti e a' quali egli ha contratte relazioni: un terzo tempo finalmente, dunte il quale riflettendo su quello che egli ha fatto, giudica d'aver fatto bene vero male, e quindi comincia a formarsi delle regole o leggi morali colsprimerlesi in proposizioni. Questi tre gradi di sviluppo della legge mole trovano luogo egualmente in ogni individuo, e si possono riscontrare lle storie de' popoli, ed osservare altresì ne' progressi dell'umanità intera. ra niente di ciò avendo inteso il signor Eusebio, trova del tutto « ridicolo che cotesti tre tempi dell'umanità si traggano dal presente passo di s. Paolo, che quivi parla de' gentili d'un tempo solo »! (R. Aff. XIII, 49 (c)). Egli mi attribuisce che nel primo tempo io ho detto gli uomini sere senza legge naturale! Che diciate, Eusebio mio, coteste vostre balorrie agli orecchi de' « vostri pochi amici » (f. 4): pazienza! vi compatirebro: ma dirle in pubblico! — Voi mi rispondete che avete tenuto per preuzione la maschera. — Non posso negarvi d'avere in questo operato a araviglia. — Quanto poi al dirmi che io distinguo que' tre tempi di cui i non avete inteso covelle, « secondo il sistema che prima delle Scritture pare siasi fitto in capo » (R. Aff. XIII, f. 49, (c)), siavi noto, che il stema lo fate sempre voi, e da pari vostro.

mus, *sicut calumniaris*, sub necessitate criminum, Deo largiente dona virtutum (1). *Quamvis ergo aliam legem videamus in membris nostris repugnantem legi mentis nostrae: non solum tamen necessitatem criminis non habet; sed habet potius honorem laudis, cujus spiritus spiritali munere adjutus adversus carnis concupiscentiam concupiscit* (2). Nè perciò la concupiscenza si resta dall'essere per sè un malo effetto del peccato: oude *quacumque te verses*, continua Agostino, *quacumque te jactes*, *quaecumque undecumque colligas*, *infles*, *ventiles*, *spargas*, *contra quod concupiscit spiritus bonus*, *non est bonum* (3): parole che io pure ad Eusebio ripeto; ed elle sole mi basterebbero a repellere da me la calunnia sua.

Ma non voglio io contentarmene, bramando anzi di cogliere quest'occasione a mettere in via maggior luce, per quanto mi sarà dato, quello ch'io credo essere la cattolica verità, che dall'audace maniera di ragionare d'Eusebio verrebbe, cred'io, a sofferire non piccolo detrimento.

Si conceda dunque ch'io più ampiamente dichiari come la concupiscenza, secondo il detto del medesimo Agostino, mediante il lavacro battesimale *transeat reatu*, e tuttavia *maneat actu;* nel che fare le accuse, a cui mi resta tuttor di rispondere, cadranno da sè medesime.

Ma prima, per bene appiccare il filo, egli si convien che io riassuma quanto ho detto fin qui intorno all'essenza dell'originale peccato; conciliando insieme le varie maniere, in cui fu espressa da' principali maestri in divinità, le quali, bene intese, rientrar possono, a mio avviso, in una stessa sentenza.

XCIII. L'essenza dell'original peccato venne espressa da san Tommaso, e prima di lui già da' Padri, in quattro modi diversi:

1.° Ora fu detto che ella consistesse nella privazione della grazia santificante;

2.° Ora nella perdita dell'originale giustizia;

3.° Ora in una stortura della volontà;

4.° Ora finalmente nella concupiscenza.

---

(1) Le parole rotonde son le proprie di Giuliano.

(2) S. Aug, *contra Jul. Pelag.*, L. V, n. 56.

(3) Ivi.

De' quali modi facciamo noi una breve spiegazione, perocchè sembra, come dicevamo, che, sanamente intendendoli, vengano a conciliarsi le opinioni apparentemente più opposte fra loro, quando all'incontro, pigliandoli troppo alla lettera, darebber sentenze contrarie, e potrebbero anche condurre in errore. Quando adunque si dice, che il peccato originale consiste nella privazione della grazia santificante, deesi intendere in quella privazione che avvenne per colpa dell'uomo. Così privazion di grazia qui non vale privazion semplice, qual sarebbe se Iddio (per ipotesi impossibile) avesse da sè ritirato quel dono; ma vale anzi l'atto malvagio col quale l'uomo si privò della grazia, e lo stato morale a quell'atto conseguente. Se si trattasse di semplice privazion di grazia senza l'atto che la promosse e l'abito che ne rimase, l'uomo sarebbe di grazia privo, ma non peccatore: colla natura limitata, ma non corrotta, non inclinata al male: senza grazia, ma non in disgrazia. E qui si noti pure, che quella frase tanto adoprata, che la grazia è la vita dell'anima, e che la mancanza della grazia è la morte dell'anima; va intesa così, che la grazia dà la vita *soprannaturale* dell'anima; e che la privazione della grazia, fatta col peccato nostro, *quod mors est animae*, è la morte dell'anima. Che se noi potessimo essere privi di grazia senza peccato nostro, ma per semplice disposizione di Dio, ci mancherebbe certo la vita soprannaturale; ma l'anima nostra però non potrebbesi morta chiamare: ella vivrebbe d'una natural sua vita, e goder potrebbe, coll'ajuto di Dio creatore e conservatore, d'una naturale felicità. Ma perocchè nell'ordine presente non si dà mezzo, chi è privo della grazia è anche peccatore e dannato, non perdendosi la grazia che pel peccato; quindi esprimesi acconciamente la morte dell'anima sol col dire, ch'ella è priva della grazia, o che ha perduto la grazia; sott'intendendosi che di conseguente è in disgrazia di Dio per cagion del peccato.

XCIV. E di qui è, che il dire, che il peccato originale consista nella perdita dell'originale giustizia, rende quel concetto più chiaro; perocchè nella giustizia si comprende sempre da sè la cooperazione della volontà, che è il soggetto della giustizia. Il sacro Concilio di Trento preferì adunque sapientemente la maniera, « che Adamo perdette la *giustizia* », a quella, « che

perdette la grazia »; e vi aggiunse anche la *santità*, acciocchè si vedesse chiaro che trattavasi d'una giustizia anche soprannaturale; e di più dichiarò la cagione di questa perdita, cioè il peccato commesso dall'uomo stesso; e finalmente indicò che quella giustizia e santità l'uomo l'avea da Dio *ricevuta*, e non data a sè stesso, coll'atto del suo libero arbitrio (1). Imperocchè quella santità e giustizia data da Dio ad Adamo, era una forma diversa dal merito, che aderisce all'uomo anche senza sua *libertà*, come abbiamo veduto (2), sebbene non senza sua *volontà*. Perocchè convien sempre ritenere, che la volontà ha due modi di operare, lo *spontaneo* ed il *libero*; e quello è sempre necessario a costituire la *santità*, questo solo a costituire il *merito*. Laonde l'Angelico stabilisce il principio, che a poter ricevere in noi la grazia, sia sempre necessaria la cooperazione della volontà nostra: *Ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis, cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam*. Di che, fattasi la domanda, come Adamo poteva esser creato in istato di grazia, se bisognava che prima avesse la grazia, acciocchè poi vi cooperasse colla volontà sua; risponde che, *cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse* (3). Ora se Adamo acconsentì alla grazia nel primo istante di sua esistenza, egli non ebbe certamente tempo da deliberare e da scegliere, ma il pose Dio stesso in quest'attualità di volontà che costituiva il consenso alla grazia, attirando questa istantaneamente nell'atto stesso della creazione e della infusione, e così congiungendo a sè l'anima volitiva.

XCV. All'incontro da un atto della volontà operante liberamente nacque il peccato, staccandosi quella dalla grazia e

---

(1) *Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse; at ACCEPTAM A DEO SANCTITATEM et JUSTITIAM, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse; aut INQUINATUM ILLUM per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et PECCATUM, QUOD MORS EST ANIMAE; anathema sit* (Sess. V, De pecc. orig.).

(2) Vedi facc. 36 e segg.

(3) S. I, XCV, 1, ad 4.

convertendosi alla creatura: e in questo stato malamente inclinata permanendo. Laonde questo stato di peccato e d'ingiustizia, che è quello che ereditano i figliuoli tutti di Adamo, viene acconciamente descritto ed anco più determinatamente col dire, che la volontà in quant'è essenziale all'anima, essendo da Dio avversa ed al bene mutabile abbandonatamente conversa, è ciò che in essa costituisce il peccato d'origine, nella sua ragion di peccato. La qual maniera è più esplicita delle precedenti, in quanto che essa spiega che cosa sia l'ingiustizia aderente ai figliuoli di Adamo, ed esclude affatto l'errore ch'ella non sia che una semplice imputazione della colpa del primo padre (1). Conviene però aggiungere, che un tale guasto e stortura della volontà è imputato ad Adamo, qual capo di tutta l'umana stirpe, come a suo libero autore, acciocchè apparisca così come quel peccato abbia anche ragion di colpa, e non di sem-

---

(1) Ad abbattere sempre più il pestifero errore di Eusebio che l'uomo presentemente non nasca guasto nella volontà, e positivamente avverso da Dio, ma sol privo di grazia, come sarebbe nè più nè meno nello stato di pura natura, valgami qui una dottrina giustissima di s. Tommaso, il quale dimostra che la *mancanza della grazia* in cui l'uomo nasce presentemente dipende dalla *mala disposizione* dell'uomo, e non da Dio. È la natura umana che mette l'ostacolo, perchè ella è guasta; non è Iddio che da sè la ricusi, come una pena, o come un segno dell'ira sua. Nell'uomo che fosse in istato di pura natura, la grazia non troverebbe ostacolo alcuno. Dunque di presente non è l'uomo qual sarebbe se Iddio lo creasse in istato di pura natura, secondo l'Angelico. Questa dottrina di s. Tommaso è abbracciata dal Bellarmino, ed io la riferirò colle parole di quest'ultimo, per unire a quella dell'Aquinate anche l'autorità del venerabile cardinale. *Denique*, dic'egli, *donum justitiae ratione prioris partis non dicitur proprie a Deo tolli, sed AB IPSO HOMINE PROJICI QUODAMMODO ET EXCLUDI. Ut enim is qui a sole avertit faciem dicitur tenebrescere, non quia sol non luceat super eum, sed quia ipse prohibet ne lumen ad se perveniat: sic etiam quod Deus non conservet in homine donum justitiae, non est quia Deus nolit, sed quia homo IMPEDIMENTUM PONIT. Quocirca s. Thomas, in q.* IV *de Malo, a.* I, *in responsione ad* II *argumentum dicit, quod animae non infundatur nunc originalis justitia, non esse ex parte Dei, sed ex parte naturae humanae, IN QUA INVENITUR CONTRARIUM PROHIBENS. Quia nimirum tota natura in Adam avertit se a Deo, et impedimentum gratiae posuit. Et in* II. II, XXIV, X, *dicit habitum charitatis, qui a solo Deo infunditur et conservatur, expelli NON SOLUM DEMERITORIE, SED ETIAM AFFECTIVE ab actu peccati mortalis, quia cum tali actu consistere non potest habitus charitatis* (De amiss. gratiae et statu pecc., L. V, c. XX).

plice iniquità a noi necessariamente aderente. Onde Adamo piegò al male la propria volontà col peccato, e così da sè cacciò la grazia: la volontà poi al male piegata, senza grazia, ed anzi impediente l'infusion della grazia, fu a' posteri suoi per generazione comunicata: di che questi riuscirono storti nella volontà, in istato di peccato, inetti a ricever la grazia, volti a quello stesso a cui si rivolse Adamo, cioè a cercare il loro ben finale nelle creature.

XCVI. E questo rivolgimento della volontà alla creatura che la lusinga, dicesi anco *concupiscenza*, la quale è il peccato d'origine ne' non battezzati, benchè non sia più tale ne' battezzati; perchè in quelli è unita, dice s. Tommaso, coll'avversione da Dio, nella quale sta il formale del peccato d'origine, e non in questi; in quelli è unita *cum carentia originalis justitiae*, e in questi all'incontro è unita colla giustizia e colla grazia del Salvatore. Laonde anche sant'Agostino ragiona così: *Si autem quaeritur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum; — aut certe si in parente baptizato potest esse et peccatum non esse, cur eadem ipsa in prole peccatum sit: ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur* (1). E di nuovo, parlando dell'Apostolo, dice: *Hujus vitii reatum jam sibi in baptismate fuisse dimissum dubitare non poterat* (Apostolus), *sed contra ejus inquietudinem pugnans, primum ab eo vinci subjugarique metuebat; deinde licet invicte, non diu pugnare, sed hostem non habere malebat, quando dicebat: « Miser ego homo, quis me liberabit de « corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum « nostrum »: sciens ejus gratia non sanari ab isto concupiscentiali motu, qui nos ab ejus originali reatu, SPIRITALI REGENERATIONE sanavit* (2). E lo stesso Concilio di Trento venne a riporre nella concupiscenza l'essenza dell'original peccato, quando definì che questa non è più peccato ne' rinati: dunque, come ho già osservato di sopra, è peccato ne' non rinati (3).

---

(1) *De Nuptis et Concup.*, L. I, c. XXV.

(2) *Contr. Jul. Pelag.*, Lib. II, n. 5.

(3) Opina l'Estio che questa maniera di esprimere il peccato originale sia anche più efficace, e nelle divine Scritture più usata dell'altre: *Ex quibus*

Ma affine di non prendere errore, e di conciliare questa definizione dell'original peccato colle precedenti, egli è sommamente necessario stabilire con precisione che cosa intendasi per *concupiscenza;* perocchè anche questa parola vien presa in sensi diversi; e quindi forse il perchè non tutti convengono nel riporre il peccato originale nella concupiscenza.

Certo il detto peccato non si potrebbe riporre in essa, qualor per essa s'intendesse la sola carne materiale, o il solo senso, o l'istinto animale, come par voglia Eusebio; perchè nel corpo, o nell'inferior parte dell'anima non istà il peccato. Se poi si considera l'istinto animale in lotta collo spirito, in tal caso questa lotta da due parti si può riguardare, cioè da quella dell'animalità che lusinga lo spirito intelligente e volitivo, e da quella dello spirito

---

omnibus apparet, quod etsi negandum non sit, peccatum originale esse CARENTIAM JUSTITIAE SEU RECTITUDINIS, *quae unicuique nascenti inesse debeat, plenius tamen ejus rationem exprimi nomine* CONCUPISCENTIAE, *quam* PRIVATIONIS. *Nam privationes proprie non sunt actus aliqui, quos tamen Scriptura passim peccato originali tribuit. Sicut ergo exempli caussa propriam rationem superbiae melius declarat, qui superbiam definit inordinatum propriae excaellentiae appetitum, quam qui dicit eam esse privationem humilitatis: ita plenius explicabitur ratio peccati originalis, si dicatur, esse vitium quo homo concupiscit ea quae lege Dei prohibentur; quod vitium caro vocatur ab Apostolo: quam si sola nominetur originalis justitiae privatio.* Conferma poi questa sua dottrina nel modo seguente: *Hujus porro sententiae testimonium non obscurum peti potest ex sacris Litteris, quae fere quoties peccatum originale nobis insinuant,* NON PRIVATIONEM, *sed* POSITIVUM ALIQUID *nominant; nimirum tale vitium quo homo concupiscit adversus spiritum, id est per quod homo ad malum pronus et divinae legi contrarius sit, ut Rom.* VI. Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis ejus. *Quae verba significant,* CONCUPISCENTIAM QUAMDAM HABITUALEM *esse in homine, cujus proprii actus sint concupiscentiae actuales* (e qui veda Eusebio come gli *atti* della concupiscenza si raggiungono alla *concupiscenza abituale* e regnante in quello che non è ancor rinato). *Atqui malum illud habituale Apostolus peccatum appellat. Item cap.* VII: Peccatum non cognovi, nisi per legem. *Et exponens quod peccatum intelligat, addit:* Nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces. *At rursum eamdem concupiscentiam* peccatum *nominans subjicit:* Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam, *id est omne genus pravorum desideriorum, tamquam proprios suos actus. Quod et sequentia declarant, ubi dicit, peccatum sine lege mortuum, accepta lege revixisse, quia nimirum concupiscentia, occasione legis, si desit gratia Christi, magis in homine inardescit* (In II Sent. Dist. XXX, § IX).

stesso che s'abbandona alla lusinga, oppure vi resiste. Se riguardasi da parte dell'animalità, questa lusinghiera non è ancora la peccatrice, ma è sol colei che al peccato lusinga; perchè il soggetto del peccato non può essere che lo spirito, la parte superior dell'uomo, e in una parola la volontà, o la si concepisca nell'essenza dell'anima ancor latente, o uscita qual potenza a' suoi atti. La concupiscenza dunque non può essere il peccato d'origine, s'ella non si considera come esistente nello spirito volitivo; nel quale aspetto considerata, ella è un vizio inerente all'anima, pel quale questa è fatta incapace della giustizia, e all'ingiustizia proclive. Laonde per concupiscenza non intendesi solo, in questo senso, l'inclinazione a' piaceri carnali, ma al male in generale. Odasi l'Estio, che comprova questo valore della parola concupiscenza colle autorità delle Scritture così: *Patet ergo*, carnis et concupiscentiae *nomine Apostolum significasse vitium incitans ad omne genus peccatorum. Nam et Corinthios non a carnalibus, sed spiritualibus vitiis carnales appellabat, quando iis dicebat:* Cum enim sit inter vos zelum et contentio, nonne carnales estis? (1) *Omne autem genus peccati a concupiscentia procedere, manifestius idem Apostolus significavit, cum de concupiscentia loquens ait: « Peccatum per mandatum « operatum est in me omnem concupiscentiam »* (2). *Quam late igitur mandatum patet in prohibendo,* TAM LATE PATET ET CONCUPISCENTIA *in appetendo. Unde sanctus Thomas docet* (3) OMNES DEFECTUS VIRTUTUM REDUCI AD PECCATUM ORIGINALE (4), parole tutte ch'io m'astengo dal commentare, ma che ben potranno dissipare il pregiudizio del signor Eusebio se egli le vorrà meditare. In somma la concupiscenza in questo senso non è altro che quell'EMPIA VOLONTÀ', colla quale sant'Agostino, a malgrado d'Eusebio, insegna nascer l'uomo di presente (5); e però il de-

(1) I. Cor. III.

(2) Rom. VII.

(3) S. II. II, LIII, 1, ad 3.

(4) In II Sent., Dist. XXX, § X.

(5) Alludendo sant'Agostino a quelle parole del Signor nostro, *Si vos quum sitis mali etc.*, e a quel *semen pessimum* che trovasi nominato in Isaia, dice così: *Porro si mali appellati sunt propter peccata, sine quibus non est, in hac infirmitate mortalium, quorumlibet etiam vita justorum; quanto convenientius semen pessimum diceretur quod nasceretur* IMPIA VOLUNTATE, *et moribus execrabilibus pullularet?* (Contra adversarium Legis et Prophet., L. I, c. XXII).

sire il peccato d'origine una obliquazione e stortura della vontà, o il ridurlo alla concupiscenza in tal modo intesa e qual trova ne' non rinati, torna al medesimo.

XCVII. E del pari collocare il peccato d'origine nella conpiscenza de' non rinati, e il porlo nell'avversione da Dio, torna medesimo, quando pure quella e questa giustamente s'innda. Imperocchè l'atto con cui la volontà umana da Dio si volge, e alla creatura si converte, è veramente un atto solo ı due aspetti riguardato: è quell'atto cioè pel quale l'uomo ben finito antepone all'infinito: il volgersi a quello è il rsi da questo, come il piegar la faccia verso la terra è conguentemente un rimoverla dal guardare il cielo. *Nemo enim*, ce di nuovo l'Estio, *avertit se a bono propria nisi ductus cuditate ac desiderio alterius boni, quod cum priore non consistit.* osì avvenne, prosegue, sì nell'Angelo che nell'uomo: *Ita enim m angelus quam homo propriam excellentiam plusquam oportet petentes, a Deo recesserunt.* Ora questi due rispetti da cui si iò considerare il peccato attuale, non possono mancare nè anche ll'abituale che resta dopo di quello, e perciò nel peccato stesso origine si rinvengono: *Quod ergo in actibus veritatem habet, m et in vitio habituali ex prima hominis transgressione contcto conformiter intelligendum est. Ideo enim nascimur aversi a no incommutabili, quia* NASCIMUR CURVI ET INCLINATI AD NA COMMUTABILIA. *Quod congenitum nobis vitium* CONCUPIENTIAM *vocamus* (1). Ciò che tutto conferma l'Estio invittante con molti luoghi della Scrittura e de' Padri (2). Tuttavia

---

(1) In II. Sent. Dist. XXX, § X.

(2) L'autorità dell'Apostolo e di sant'Agostino vien dall'Estio recata ı queste parole: *Porro utrumque malum tam aversionis quam conversionis o loco nobis insinuavit Apostolus, quando Rom.* III *describens corruptio-n in universum genus humanum ex Adae peccato transfusam, et docens nes omnino homines sub peccato esse, primum allegat illud: « Quia non st justus quisquam, non est intelligens, non est requirens Deum. Omnes leclinaverunt, simul inutiles facti sunt: non est qui faciat bonum, non st usque ad unum ». Quae verba aversionem hominis a Deo, et justitiae vationem significant. Deinde addit ea quibus exprimuntur actus ab inna et latente concupiscentia procedentes, cum ait: « Sepulchrum patens st guttur eorum, linguis suis dolose agebant », et quae sequuntur. Sic et Augustinus una definitione comprehendens simul et originale et*

dee accuratamente osservarsi, che se vi potess'essere conversione al bene commutabile senz'avversione all'incommutabile, in quella conversione non vi sarebbe la ragion del peccato; come si può veder nelle bestie; le quali sono volte dall'appetito al ben finito, ma non isvolte da Dio, al quale non si può volgere che l'anima intellettiva che lo conosce, e però ella sola può anco da lui svolgersi. Sicchè la ragion del peccato consiste propriamente nella relazione e comparazione ingiusta fra il ben finito e l'infinito; di guisa che sia anteposto quello a questo, da un essere intellettivo che dee anteporre questo a quello. Indi è, che s. Tommaso giustamente dice che *gravitas — peccati magis attenditur ex parte aversionis quae quidem ex conversione sequitur per accidens* (1); perocchè è lo sfregio che si fa a Dio anteponendogli la creatura, e da lui per questa togliendosi, tutta la sostanza, per così dir, del peccato.

XCVIII. Vedesi adunque che la ragione che vieta ad alcuni l'ammettere che nella *concupiscenza* de' non rinati consista il peccato d'origine, si è perchè prendono per essa il senso, o l'istinto animale, non dirò solo, ciò che è un errore tutto proprio del nostro Eusebio, ma in lotta collo spirito. Or sussistendo una lotta da parte dell'animalità anche ne' battezzati, ne' quali l'original peccato più non si trova, chiaro è, dicon essi, che la concupiscenza non può costituir l'essenza di quel peccato. E dicon bene. Perocchè nella animalità che lotta contro lo spirito non può consistere certamente il peccato, e molto meno nell'animalità sola; ma può ben egli consistere nello spirito che è l'altra parte della gran lotta; il quale spirito ne' battezzati non più rimane da quell' insulto dell' animalità abitualmente oppresso e vinto. Ritengasi adunque, per dirlo di nuovo, che il peccato non può aver sua sede che nell' anima intellettiva, nella volontà che nell'anima giace, e che è la potenza propriamente morale, come insegna pur s. Tommaso (2). Laonde la concupiscenza

---

actuale peccatum, omne ejusmodi dicit esse aversionem a bono praestantiori, et conversionem ad minus bonum (ep. II *ad Simplicianum*). (In II. Sent., Distinct. XXX, § VIII).

(1) S. I. II, LXXVII, vi, ad 1.

(2) Vedi tutta la questione LXXIV della I. II, e specialmente l'art. vii, dove dimostra che il consentire al peccato appartiene alla ragione superiore.

nella volontà non è altro che un difetto della volontà stessa torta da Dio e cedevole alle lusinghe del ben finito.

Ora la concupiscenza così intesa, in quanto ha ragion di peccato, cessa manifestamente ne' battezzati, e non resta che il fomite di essa (*fomes*); non più quella privazione e quel vizio della volontà che il peccato costituisce (*labes*) (1).

Il signor Eusebio, che nega la mala piega della volontà, e vuole così retto l'umano arbitrio da potere a Dio gradire colle virtù (2), ci domanderà come sappiam noi che sia guasta la volontà e l'arbitrio umano avanti il battesimo, e che sia dopo questo sacramento così sanato, da non potersi oggimai più chiamare quel suo guasto peccato. Risponderò in prima con sant'Agostino, che il non aver noi il senso o del mal precedente al battesimo, o del bene che a questo sussegue, non basta a distruggere una tal verità della cattolica fede; la quale ci rivela appunto de' mali e de' beni che sono in noi, e di cui noi NON ABBIAMO COSCIENZA, ma che tuttavia si credono per la fede, e si scorgono per gli effetti: *Inest enim* (tali sono le parole del santo dottore Agostino) *sensus hujus mali, dum reluctatur atque cohibetur. Reatus autem ille, qui sola regeneratione dimittitur, quemadmodum cum inesset NON SENTIEBATUR; ita ejus ablatio FIDE CREDITUR, NON CARNE VEL MENTE SENTITUR. Ideo in hujus rei obscuritate te jactas* (Eusebi), *et adversus veritatem, quae ostendi hominum maxime carnalium sensibus non potest, quanto magis ut putas acriter, tanto magis infideliter pugnas* (3).

---

(1) Innocenzo III così s'esprime; *LABES est foeditas corporis ex qua ANIMA EST IMMUNDA, propter quam indigna est visione divina, vel potius carentiâ divinae visionis EST DIGNA. — Et ab hac foeditate vel immunditia purgatur anima parvuli ex aqua et Spiritu per Baptismum. — FOMES est infirmitas seu languor naturae, quaedam videlicet passibilis qualitas, seu quaedam privatio, EX QUA PRIMI MOTUS PECCANDI VEL CONCUPISCENDI PROCEDUNT. Et talis qualitas vel privatio manet etiam post Baptismum. Unde dicitur quod originale peccatum transit reatu quantum ad labem; et remanet actu quantum ad fomitem, ex quo surgunt actus, vel motus peccandi* (Ad Ps. IV poenit.). Il *labes* dunque è la forma, il *fomes* è la materia del peccato originale: tolta via la forma col battesimo, non resta più il peccato originale, ma resta ciò che era sua materia.

(2) R. Aff. VIII, f. 32.

(3) *Contra Jul. Pelag.*, L. VI, n. 12.

Veggiamo, adunque se quell'empia volontà con cui nasciamo secondo i cattolici insegnamenti, confirmati dall'esperienza de' suoi effetti, venga tolta e sanata: e sia anche in questo, nostra guida l'angelico Dottore.

Insegna egli espressamente, che senza la grazia abituale che sani la natura nostra corrotta, l'uomo non può astenersi a lungo da' peccati mortali: *In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat* (1). Tale è la servitù del peccato sotto cui stanno quelli che non sono rigenerati dal santo battesimo, il qual effetto mostra il guasto di quel libero arbitrio dal quale i peccati provengono. Rigenerato poi l'uomo, il suo arbitrio libero prima al male, è liberato ad operare anche il bene, come dice sant'Agostino (2), e può allora, per la grazia della quale è vestito, evitare del tutto il peccato mortale e meritoriamente operare. Ma poichè la rigenerazione del battesimo non si fa che nella parte superiore dell'uomo, dalla qual sola il peccato mortale dipende, rimanendo nella inferiore il fomite della concupiscenza; perciò l'uom soggiace tuttavia a' peccati veniali, di cui quel fomite, come acconciamente dice il Pallavicino, è la gran miniera (3). Tutto ciò s. Tommaso, continuandosi alle parole precedenti così: *Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum omnino reparato. Unde Apostolus ad Romanos in persona hominis reparati dicit: « Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi pec« cati »* (4). *In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali,* QUOD IN RATIONE CONSISTIT, *ut supra habitum est: non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis* (5). Vedesi adunque l'immensa differenza che passa fra la volontà dell'uomo privo della grazia abituale, e di colui che

---

(1) S. I. II, CIX, VIII.

(2) *Item quod arbitrium in malo liberum, dicimus ad agendum bonum gratia Dei esse liberandum, contra Pelagianos est* (S. Aug. *Contra duas epist. Pelagian.*, L. III, n. 25).

(3) *Storia del Concilio di Trento*, L. VII, C. IX.

(4) Rom. VII.

(5) S. I. II, CIX, VIII.

l'ebbe nell'acque del santo battesimo ricevuta: la volontà del primo ha in sè cotal debolezza, cotale inclinazione verso il peccato, un vizio insito in una parola, pel quale ella non può a lungo resistere, e inevitabilmente cade in questa o in quell'altra colpa mortale, se pur nol sovviene la grazia; la volontà del secondo all'incontro non è più soggetta a cadere di necessità nelle colpe gravi, ma solo soggiace a sdrucciolare nelle leggiere, che pur non tolgon la grazia: questo effetto essenzialmente diverso mostra il cangiamento avvenuto, benchè insensibilmente, nella causa, cioè nella umana volontà. Laonde possiamo ben dire di nuovo con sant'Agostino: *Sicut ergo ille in quo omnes vivificantur, praeter quod se ad justitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus* OCCULTISSIMAM FIDELIBUS GRATIAM QUAM LATENTER INFUNDIT ET PARVULIS: *sic et ille in quo omnes moriuntur, praeter quod eis qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est,* OCCULTA ETIAM TABE CARNALIS CONCUPISCENTIAE SUAE TABIFICAVIT *in se omnes de sua stirpe venientes* (1); nelle quali parole distingue il santo Dottore appunto le due forme di giustizia e d'ingiustizia da noi più sopra accennate; quella cioè del merito e del demerito, per imitazione dell'antica colpa, e quella che riceviamo e che a noi aderisce senz'atto alcuno del nostro libero arbitrio, per eredità.

XCIX. Altra è dunque la concupiscenza avanti il battesimo, altra dopo il battesimo. È quella madre feconda di peccati mortali, da' quali l'uomo col suo solo libero arbitrio non può a lungo astenersi; questa è sol madre di peccati veniali, che non tolgono la giustizia: *Licet enim,* come dice il Concilio di Trento, *in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem, et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant; non propterea desinunt esse justi; nam justorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra* (2). La concupiscenza colla grazia nel battesimo infusa rimane sgagliardita e vinta per la santità e robustezza che s'aggiunse alla parte superiore dell'uomo già pienamente sanata; benchè rimanga tut-

(1) *De peccatorum meritis et remiss.,* Lib. I, n. 10.
(2) Sess. VI *De justif.,* c. XI.

tavia la parte inferiore ribelle e pugnante. Ma la lotta ha cangiato natura; la vittoria è già certa, se l'uomo vuole, e può volere perchè la grazia non lo abbandona, se non la abbandona egli stesso. Laonde acconciamente e inerentemente alle parole della Scrittura, dice l'Estio, che dopo il battesimo cessa il *dominio* della concupiscenza, benchè rimanga la *concupiscensa*, e quindi le vien tolta la ragion di peccato: *Aufertur autem ea* (ratio peccati) *quando* DOMINIUM CONCUPISCENTIAE *tollitur, ut jam* VOLUNTATI *non placeat, neque eam ad illicita desideria pertrahat.* E questa, dic'egli, è la dottrina che in tanti luoghi insegna sant'Agostino (1). E lo comprova altresì con molti testi della sacra Scrittura: *At vero ipsum* CONCUPISCENTIAE DOMINIUM *in renatis tam parvulis quam adultis* SUBVERSUM *atque extinctum esse, compluribus locis Scriptura declarat.* Jo. III. « *Quod na-* « *tum est ex spiritu, spiritus est* »; *id est quicumque per spiritum renatus est,* SPIRITUALIS EFFECTUS EST, *ita ut* CARO EI *jam* NON DOMINETUR. *Item,* Rom. VI, *ubi Apostolus baptizatos dicit mortuos peccato et consepultos Christo,* « *ut quomodo Christus sur-* « *rexit a mortuis ita et nos in novitate vitae ambulemus* », *et quae sequuntur. Quae omnia significant* PECCATI JUGUM *ac dominium a renatis* ABLATUM *esse. Rursum,* c. VIII, *renatis loquens:* « *Qui in carne sunt, inquit, Deo placere non possunt: vos au-* « *tem in carne non estis, sed in spiritu* ». *Et infra:* « *Si Christus* « *in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum: spi-* « *ritus vero vivit propter justificationem* ». *Et,* Coloss. II, *fideles dicit esse circumcisos* « *circumcisione non manufacta* », *id est circumcisione spirituali, quae consistit in refectione et ablatione carnalium desideriorum, non ut non sint, sed* UT NON REGNENT *in nobis. Et* I. Jo. III, « *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit,* « *quoniam semen ipsius in eo manet* ». Ai quali luoghi s'aggiungano quelli in cui si dice che l'uomo pel santo battesimo viene mondato e santificato, *quorum nihil* DOMINIO CONCUPISCENTIAE *consistit* (2).

---

(1) I luoghi di sant'Agostino dall'Estio citati sono i seguenti: *De nuptiis et concupisc.* Lib. I, c. XXV, XXVII; *De peccatorum meritis etc.* Lib. I, c. XXXIX; e Lib. II, c. XXVIII; *Contra duas epistolas Pelagian,* c. XIII; *Contra Jul.,* Lib. VI, cap. XIX.

(2) Estius in II Sent., Dist. XXXII, § 11.

C. La concupiscenza adunque definita da s. Tommaso *pronitas ad inordinate appetendum* (1) non ha più ne' rinati ragion di peccato, perchè risultando questa inordinazione non dalla sola lusinga che fa la carne allo spirito, ma dalla debolezza e malizia dello spirito stesso, nel quale sta il peccato; ne' rinati quella rimane; ma è tolta questa coll'infusion della grazia. Per la grazia già *spiritus concupiscit adversus carnem* (2), e se è vero che la carne tuttavia *non prodest quidquam*, è tuttavia vero altresì che da quell'ora *spiritus est qui vivificat* (3). Sia dunque pure che anche dopo il battesimo la parte inferiore insulti la superiore; ma questa non essendo più avversa da Dio, non più empia, ha virtù di resistere al male. Questa è la prima differenza.

La seconda differenza si è, che la volontà dell'uomo col battesimo, oltre la remissione del peccato, acquista la virtù di operare il bene, cioè la giustizia. Perocchè la virtù di operare la giustizia era nell'uomo perita: e il libero arbitrio dell'uomo che nasce, benchè non estinto, come disser gli eretici, è però totalmente spogliato del potere di operare da sè solo la giustizia, e anco di pur muoversi verso di essa. Onde sant'Agostino ebbe a scrivere, che *homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum* (4), le quali parole dichiara s. Tommaso così: *Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem quae est a coactione, sed quantum a libertate quae est a culpa et a miseria* (5). E veramente il

---

(1) *Pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest* (De Malo, q. IV, a. 11).

(2) Galat. V.

(3) Jo. VI.

(4) *Enchir.*, c. XXX. — Nello stesso senso un Concilio d'Orange c. XIII chiama non solo *infirmato*, ma ben anche *perduto* il libero arbitrio, non perchè sia perduto interamente, ma perchè col peccato esso ha perduto la virtù di operare la giustizia che lo giustifichi: *Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non potest reparari; quod amissum, nisi a quo potuit dare non potest reddi: unde ipsa veritas dicit: Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* La parola *infirmatum*, spiega la parola *amissum;* il libero arbitrio è *infermato* perchè ha *perduto* la virtù di operare la giustizia che giustifica l'uomo.

(5) S. I. LXXXIII, 11, ad 3.

peccato originale non arrecò all'umana natura di quelle ferite che a' corpi si fanno, ma ferì quella parte vitale, quella virtù dell'uomo, per la quale egli vivea rettamente: *Vulnera quae corporibus infliguntur, membra faciunt claudicare vel aegre moveri, non* EAM VIRTUTEM QUA JUSTUS EST HOMO: *vulnus autem quod peccatum vocatur,* IPSAM VITAM VULNERAT QUA RECTE VIVEBATUR (1). Onde poco appresso chiama il peccato originale LANGUOR QUO BENE VIVENDI VIRTUS PERIIT (2). E ancora, sempre sant'Agostino nello stesso senso: *Et liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccandum valet;* AD JUSTITIAM *vero, nisi divinitus liberatum adjutumque non valet* (3). Laonde il Concilio milevitano dice pure anatema a chi dicesse che il libero arbitrio non ajutato dalla grazia sia sufficiente ad adempire, benchè con difficoltà, i divini comandamenti (4); e il medesimo fa il Tridentino (5). Di che apparisce, essere necessario che ci sia donata la facoltà di volere il bene, foss'anco per cominciare a credere, perocchè di questa facoltà del bene perfetto siamo stati pel peccato originale spogliati; ciò che sant'Agostino prova con assaissimi testi della Scrittura, e fra gli altri con quello: *A Domino gressus hominis diriguntur, et viam ejus volet,* così dicendo: *Sed ideo dixit: « A Domino gressus hominis diriguntur, et viam ejus volet »* (6), *ut intelligeremus* IPSAM VOLUNTATEM BONAM *qua* INCIPIMUS VELLE CREDERE *(quoniam Dei via quid est nisi fides recta?) illius esse donum qui gressus nostros propterea dirigit primus, ut velimus* (7). Ora se la gra-

---

(1) *De nuptiis. et concupisc.*, L. II, n. 57.

(2) Ivi.

(3) *Contra duas epist. Pelagian.*, Lib. III, cap. VIII. — Intendasi questo passo dell'ordine soprannaturale, nel qual ordine il libero arbitrio, da sè solo, senza la grazia, non può fare alcun bene, ma solo può far del male; benchè nell'ordine naturale possa fare delle azioni oneste.

(4) *Quicumque dixerit: si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen per liberum arbitrium possemus etiam sine illa implere divina mandata; anathema sit* (c. 4).

(5) *Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Christum* JESUM *dari, ut* FACILIUS *homo juste vivere ac vitam aeternam promereri possit; quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit; anathema sit* (Sess. VI, can. II).

(6) Prov. XX.

(7) Ep. CCXVII.

attuale precede, l'arbitrio nostro acquista per essa di quelle
ze che non avea prima, colle quali può cooperare ad essa,
reprepararsi alla piena giustificazione, secondo l'insegnamento
sacro Concilio di Trento che definì: *Si quis dixerit liberum ninis arbitrium* A DEO MOTUM ET EXCITATUM *nihil coope- i assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinen- n justificationis gratiam se disponat ac praeparet; neque posse sentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino re, mereque passive se habere; anathema sit* (1). Ma è nel ramento del battesimo che viene poi infusa la grazia san- cante, e l'uomo giustificato: qui è liberato l'arbitrio, datagli tù di operare la giustizia, cioè un tal bene che sia riputato 'uomo a giustizia e a merito di vita eterna. Che se il peccato ginale non fosse che il peccato di Adamo imputato a' po- ri, come Eusebio pretende, l'uomo sarebbe giustificato colla a remission del peccato, colla quale cesserebbe l'imputazione. i nascendo l'uomo con una VOLONTA' EMPIA, come dice san- Agostino, con un LIBERO ARBITRIO SERVO DEL PECCATO; egli è po, acciocchè l'uomo sia salvo, e che gli sia rimessa la colpa, e e gli sia santificata la volontà, di maniera che da empia diventi i, e da serva diventi libera, e da avversa dal Creatore passi essere a lui conversa. Di che il citato canone del sacro Con- io di Trento: *Si quis dixerit, homines justificari, vel sola im- tatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa tia et charitate quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum fundatur atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua justifica- ur, esse tantum favorem Dei; anathema sit* (2). Iddio adunque, lla grazia che infonde nel sacramento salva gli uomini, *arbitrium um ab ejus* (diaboli) *potestate liberans, ut illo non impediente edant in ipsum* LIBERA VOLUNTATE (3); egli, come dice ancora nt'Agostino, *praevenit* in tal modo *hominis voluntatem bonam,* NEC EAM CUJUSQUAM INVENIT IN CORDE, SED FACIT (4). Vero è e l'opera interiore che la grazia fa nel bambino creandogli buona volontà, è così occulta che nè egli ne ha coscienza, nè li occhi corporei degli adulti si manifesta; ma non è meno

(1) Sess. VI, can. IV.
(2) Sess. VI *De justif.*, can. XI.
(3) Ep. CCXVII, n. 11.
(4) Ivi, n. 5.

certa però; ed ella porta più palesi gli effetti suoi quando il bambino tocca l'età della discrezione e perviene all'uso della sua libertà: *De hac potestate tenebrarum*, dice sant'Agostino, *eruuntur et parvuli, cum regenerantur in Christo: neque hoc apparet in* EORUM ARBITRIO LIBERATO, *nisi cum ad annos pervenerint ratione utentis aetatis, habentes* CONSENTIENTEM *doctrinae salutari, in qua nutriti sunt*, VOLUNTATEM (1).

E qui si osservi onde venga l'impotenza della volontà umana ad operare il bene. La privazione della grazia la rende del tutto incapace a quanto v'ha di bene soprannaturale: ma la sua stortura, la sua avversione da Dio e la sua conversione alla creatura la rende di più incapace di resistere alle forti tentazioni contro l'onestà naturale, come quella che seco porta un cotale quasi consenso abituale, come l'Estio s'esprime, al peccato (2).

Ella è dunque immensa la differenza fra la volontà de' bambini avanti il battesimo, e la volontà de' bambini dopo il battesimo: quella è santa e giusta e a Dio conversa, e però forte nel bene; questa è empia e rea, e da Dio avversa, e al corpo conversa, e però debole e all'invito dell'inferior parte abitualmente cedevole. Quindi la concupiscenza non ha più ragion di peccato in quelli, benchè l'abbia in questi, ne' quali essa *inest et obest*, come dice sant'Agostino, là dove ne' rinati *inest* tuttavia, ma non più *obest* (3).

---

(1) Ivi, n. 9.

(2) Ecco le sue parole: *Quocirca licet peccati originalis quod est in parvulo non sit auctor ipse parvulus, sed primus homo, qui et fecisse illud in omni sua posteritate dicendus est, eo ipso quo divinum mandatum transgressus est; vere tamen et juste singulis illud contrahentibus imputatur tanquam* CONSENTIENTIBUS, NON IN ACTU, SED VELUT IN HABITU: *propterea quod hoc peccato* VOLUNTAS EORUM DEPRAVATA SIT, *atque a Deo aversa, Deoque contraria. Qua etiam ratione* VOLUNTARIUM IN UNOQUOQUE DICI POSSE *hoc peccatum ostendimus* (ad Distinc. XXX) *quae tamen ratio minime sufficiet, nisi simul respiciatur ad actualem voluntatem ejus qui hoc peccatum fecit. Unde recte Bonaventura utramque rationem conjungens, dicit ratione illius voluntatis quae fuit in Adam, nobis hoc originale malum imputari in peccatum, quia videlicet ab ejus voluntate malum hoc in posteros propagatum* EORUM VOLUNTATEM INFECIT AC DEPRAVAVIT (In II. Sent., Distinc. XXXII, § IX).

(3) *Obesset ista carnis concupiscentia etiam tantummodo quod inesset, nisi peccatorum remissio sic prodesset, ut quae inest et nato et renato, nato quidem et inesse et obesse, renato autem* INESSE *quidem, sed* NON OBESSE *possit* (De peccato origin. contra Pelag. et Coelest., c. XXXVIII).

CI. Una terza differenza fra la volontà del bambino avanti battesimo e dopo di questo, riguarda il meritare; giacchè uomo privo di grazia non può meritare l'eterna vita per le pere sue, fosser anco naturalmente oneste in sè stesse consierate; ma può bensì meritarla quegli che è divenuto figliuolo Dio per adozione, e che mediante la carità diffusa nel suo iore dallo Spirito santo è incorporato a Cristo come tralcio ılla vite. Imperciocchè *quamvis habitus charitatis, vel cujuscunue virtutis*, dice l'Angelico, *non sit meritum cui debeatur praeium; est tamen* PRINCIPIUM *et* TOTA RATIO MERENDI *in actu aritatis, et ideo secundum ejus diversitatem praemia distinuuntur* (1).

Or si dirà, che le tre qualità indicate nella volontà di chi on è battezzato e privo di grazia, 1.° l'incapacità di eseguire divini comandamenti, 2.° la cedevolezza al peccato, e 3.° l'inpacità di meritare, non sono il peccato originale, ma relaoni a ciò che l'uomo in quello stato di peccato può fare ed tenere. Verissimo: ma ciò che l'uomo può fare ed ottenere quello stato, dimostra però il morbo che egli ha in sè: e uesto morbo morale, questa infezione cagione di quelle tre capacità, è appunto il peccato d'origine; consistente in una olontà abitualmente ingiusta, perchè da Dio rivolta, e volta bbandonatamente al corporeo sensibile.

Laonde la giustificazione dell'uomo che si fa pel battesimo iche ne' bambini, benchè privi dell'uso del libero loro arbiio, *non est sola peccatorum remissio*, per conchiudere di nuovo olle parole del sacrosanto Concilio di Trento (com'ella doebb'essere nel sistema di Eusebio che riduce la macchia orinale alla semplice imputazione, sostenendo che « se si consideri solo nell'uomo che ne partecipa e si astragga dalla volontà libera dell'uomo primo che ne fu l'autore — non ammette in sè neppure la nozione di peccato », perchè « come nel corpo così nell'anima ora nasciamo e siam tali, quali nasceremmo e saremmo se fossimo stati da Dio creati nello stato di pura natura »), *sed et sanctificatio, et* RENOVATIO INTERIORIS HOINIS *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde*

(1) S. III, Suppl., XCIII, III, ad 3.

homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae (1); e di questa giustificazione e rinnovazione *unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; quia videlicet ab eo donati,* RENOVAMUR SPIRITU MENTIS NOSTRAE, *et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis pro ut vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem* (2).

E di questa *rinnovazione dell'uomo interiore* di cui parla il Tridentino, che si fa *spiritu mentis nostrae*, io ragionai quel tanto che mi bisognava nel *Trattato della Coscienza;* e di quel che ne dissi, uno sdegno sì sconvenevole ne prese Eusebio, che gli dettò l'ultima parte del suo libello, dove in contumelie contro di me, ed in errori suoi proprj vince sè stesso. I quali errori dovendo io dimostrare, gioverà che prima brevemente esponga la dottrina intorno alla RINNOVAZIONE DELL'UOMO INTERIORE che si fa nel santo battesimo, qual fu da me esposta nel *Trattato della Coscienza.*

CII. Avendo definito il Concilio di Trento che il peccato originale con cui nasciamo, *est unicuique proprium* (3), egli è

---

(1) Sess. VI., *De justif.*, c. VII.

(2) Sess. VI, c. VII.

(3) Non sarà inutile ribadir qui una verità sì importante, che nel sistema d'Eusebio della natura sana riman perduta, con alcuni argomenti che deduce a confermarla il celebre Estio dalla Scrittura, dal Concilio di Trento, e da' santi Padri.

1.° argomento: *Scripturae enim ipsis nascentibus peccatum, iniquitatem, immunditiam tribuunt velut* INHAERENTEM, *ob quam iidem ipsi merito culpentur et a facie Dei projiciantur.*

2.° argomento: *Cum ergo inter Catholicos constet, his qui in Christo regenerantur, internam inhaerere justitiam singulis propriam, quemadmodum Sess. VI, can. VII, et can. X et XI, Concilii Trid. definitum est, constare etiam debet iis qui nascuntur ex Adam* PROPRIAM ET INTERNAM INJUSTITIAM INESSE. *Quo argumento utitur Augustinus Lib. I, De Peccatorum meritis, cap.* IX *et* X, *docens ex eo quod Christus dat fidelibus occultissimam sui Spiritus gratiam, quam latenter infudit et parvulis, etiam Adam occulta tabe carnalis concupiscentiae, tabificasse in se omnes de sua stirpe venientes.*

3.° argomento: *Posterius* (argumentum) *ex ejusdem Syn. Trid. Sess.* V, *can.* V, *ubi dicitur in renatis Deum nihil odisse. Ex quo evidenter colligitur nondum renatis inesse aliquid quod oderit Deus. Atque haec Concilii sententia evertit fundamentum eorum, qui parvulo negant peccatum esse internum.*

chiaro che quantunque sia un peccato della *natura* umana perchè con questa insieme si propaga, tuttavia la *persona* stessa che lo riceve ne resta affetta. E però insegna s. Tommaso colla solita sua sapienza, che se nel peccato attuale di Adamo la persona fu quella che infettò la natura, nell'originale la natura che si propaga ne' posteri, è quella che infetta la persona: *Et ideo dicitur quod in processu originalis peccati, persona* (Adam) *infecit naturam: sed postmodum in aliis* NATURA VITIATA INFECIT PERSONAM (1), *dum scilicet genito imputatur ad culpam naturae vitium propter voluntatem* (liberam) *primi parentis* (2).

La dottrina adunque dell'original peccato non può chiarirsi, se non si cerca di ben determinare i due concetti di *natura* e di *persona*; e questi due concetti io svolsi a lungo nell'*Antropologia*, a cui nel *Trattato della Coscienza* feci allusione, supponendoli noti, e rimandando colà a vederne la spiegazione que' lettori che n' avesser bisogno. Sgraziatamente il nostro Eusebio non credette d'averne quel gran bisogno che pur ne avea; e quindi nulla, nulla affatto potè raccapezzare di quant'io dissi in su tale argomento nel *Trattato della Coscienza:* nè se ne tacque perciò, anzi ne parlò, appunto per questo, con maggior sicurezza e indiscrezione.

CIII. Avevo io dunque mostrato, che il *principio attivo* che trovasi in un essere intelligente quand'egli è tale che non ne abbia alcun altro di superiore, di guisa che esso si possa chiamar supremo, costituisce la *base* della persona: onde questa fu così da me definita: « La persona è un soggetto intellettivo

---

Ajunt enim nihil inesse parvulo, nisi quod in eo Deus condidit, quod verum esse non potest, si in parvulo juxta Patrum sententiam aliquid oderit Deus, cum Scriptura teste (*Sap.* XI) *Deus nihil oderit eorum quae fecit. Et sane idem sui erroris fundamentum statuerat olim Pelagius et discipulus ejus Coelestius, ut patet ex Augustino, Lib. De Peccato originali, cap.* VI *et* XIII. — *Sed* HOC ERRORE, QUEMADMODUM IBIDEM AUGUSTINUS DOCET, PLANE EVERTITUR FIDES CATHOLICA DE PECCATO ORIGINALI (In II. Sent., Distinct. XXX, § VIII).

(1) In Ep. ad Rom. V.

(2) Vorrei io ben sapere dal signor Eusebio, in che modo possa essere, se la *natura* è sana come egli pretende, che ella infetti la *persona*. Col suo sistema della natura sana e solo priva di grazia, egli è costretto ad ogni istante non solo a rinunziare alla dottrina di s. Tommaso, ma anco alle dottrine della Chiesa, come di continuo apparisce.

« in quanto contiene un principio attivo supremo » (1). Gli altri principj e potenze adunque dell'uomo, che non sono supreme, appartengono per sè alla natura umana; alla persona poi non ispettano se non in quanto a questa, che è il principio attivo supremo, stieno effettivamente subordinate e da esso sieno mosse e governate.

Di qui discende, che ciò che è veramente peccato (*quod mors est animae*) non può risedere che nella persona; ond'io nelle diverse mie opere ragionando di tali cose partii sempre dalla seguente definizione del peccato, in senso vero e proprio: « Il peccato è una declinazione della *volontà personale* dalla legge eterna »; declinazione che può essere attuale o abituale. Per volontà personale poi io intesi lo stesso principio attivo supremo, che da s. Tommaso vien pure chiamato *primum principium motivum hominis* (2), e a cui solo egli attribuisce il peccato.

CIV. Essendo adunque il principio attivo supremo dell'uomo quello in cui solo tiene sua sede tanto il peccato e l'ingiustizia, quanto la santità e la giustizia; guasto e perduto il principio supremo, è guasto e perduto l'uomo; salvato il principio supremo, è salvato l'uomo. E in altre parole: sanata la *persona*, è sanato l'uomo; eziandio che rimanga non interamente sanata la *natura* dell'uomo: qualsivoglia inordinazione nella natura umana non pregiudica all'uomo, purchè essa non giunga a corrompere la sua persona.

Movendo da questo preliminare, io mi occupai nel *Trattato della Coscienza* a dimostrare, inerentemente al linguaggio della Scrittura e della ecclesiastica tradizione, che nel santo battesimo viene tolto via del tutto e annullato il peccato originale

---

(1) Tutto il IV libro dell'*Antropologia* svolge questa definizione, facendosi ivi ampiamente conoscere la differenza che passa fra la *natura* e la *persona* umana.

(2) S. I. II, LXXXI, 1. — E nella I. II, LXXIV, IV, dimostra che *peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione*, perchè *ordinare aliquid in finem non est sensualitatis sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi ejus, cujus est ordinare in finem*. E nell'articolo VII prova anche coll'autorità di sant'Agostino (*De Trinit.* XII, XII) che *peccatum est IN RATIONE SUPERIORI*, nella quale sta fin anco il peccato della dilettazione morosa (art. VI).

ppunto perchè vien purificato e santificato l'uomo nella sua parte suprema, cioè nella sua stessa personalità, niente pregiudicando poi che rimanga in lui dell'inordinazione ancora nelle parti inferiori, le quali non sono più personali, tostochè son divise dal principio attivo supremo che le riprova, ma costituiscono solo una parte di sua natura.

Ora a intender chiaro come io condussi quella dimostrazione, e dottrine intorno la volontà e la libertà da me esposte nel-*Antropologia* aprono la via; delle quali non posso che dar ui un brevissimo cenno, ma sufficiente, io spero, al mio intento.

CV. In che maniera si può determinare, qual atto, o in genere quale attività sia personale nell'uomo?

Dal vedere se essa è la suprema, ovvero se sia mossa dall'attività suprema, alla quale le altre attività che son nell'uomo oggiacciono (1).

---

(1) *Antropol.*, L. IV, c. IX, a. 11, § 3. — Distinguasi l'attività personale due parti; 1.° il movimento dell'attività suprema dell'uomo, 2.° il movimento delle altre potenze o attività dell'uomo mosse dalla suprema. Quella la *parte formale* dell'attività personale, questa n'è la *parte materiale*. Se potenze o attività inferiori si muovono nell'uomo senza che la suprema muova, o che acconsenta al loro moto; tali movimenti non sono *personali*, ma semplicemente *naturali*. Giustamente adunque nel guasto delle ponze inferiori riposero gli scolastici la *parte materiale* dell'originale peccato, e posero la parte formale nella *mente* avversa a Dio; la qual mente è ppunto il principio attivo supremo, il principio personale, *primum principium activum hominis*.

Se si domanda adunque se ne' movimenti delle parti inferiori dell'uomo consista il peccato, dee distinguersi con s. Tommaso così:

Se questi movimenti nascono come da loro prima causa dal principio supremo, son personali, e però peccaminosi.

Se poi nascono a dispetto del principio supremo che non li vuole, ma non li può impedire, non sono peccati, perchè non personali; sono semplicemente un disordine della natura che avviene in *nobis* (natura) *sine nobis* (persona).

Può adunque la ribellione della concupiscenza esser peccato avanti il battesimo, e può ella stessa, che *manet actu*, non essere più peccato dopo il battesimo; e ciò perchè avanti il battesimo ella era unita col principio supremo dell'uomo verso di essa abitualmente piegato e quasi consenziente; e dopo il battesimo è disgiunta da quel principio supremo, che da Dio tirato, verso Dio già si elevò ed eresse. Notisi bene, che la *materia*, se è unita alla *forma*, costituisce una cosa; ma se è dalla forma divisa, non è più parte di quella cosa che colla forma costituiva; ma è tutt'altro. Così un

Secondo questo principio può dirsi in primo luogo, che in tutti quelli che hanno l'uso della *libertà*, l'atto di questa è personale: in quelli poi che non l'hanno, l'attualità personale appartiene alla semplice volontà (1).

---

corpo fino a tanto ché è unito all'anima è parte di un uomo; ma un cadavere che n'è diviso non è più parte d'un uomo; è tutt'altro, è semplice materia bruta.

Come dunque l'attività delle parti inferiori nell'uomo cessi di formar parte del peccato originale dopo il battesimo, separandosi dalla loro forma (la parte superiore e personale), è ciò che noi appunto stiamo esponendo.

(1) Benchè s. Tommaso usi talora *volontà* per *libertà*, e *volontario* per *libero* (e in tali casi il contesto spiegar deve il valore della parola), tuttavia non manca egli di distinguere dove bisogni la *volontà* dalla *libertà*. Tanto è ciò vero, che egli definisce il libero arbitrio *facultas VOLUNTATIS et RATIONIS* (S. I. II, I, 1). Spiega poi il valore della parola *facultas*, dicendo che *nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii* (S. I, LXXXIII, II, ad 2). Dice bensì che il *libero arbitrio* e la *volontà* si riducono ad una potenza sola; ma di questa potenza però quelle son due funzioni diverse, che corrispondono a quelle dell'*intelletto* e della *ragione*. *Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium* (Ivi, art. IV). Imperocchè dice: *VELLE IMPORTAT SIMPLICEM APPETITUM* (purchè razionale, giacchè *voluntas non fertur in incognitum*, nè alle bestie si dà volontà se non in senso improprio) *ALICUJUS REI*. La semplice volizione adunque non ha bisogno di scelta; l'atto della libertà sì, perchè *LIBERUM ARBITRIUM — NIHIL ALIUD EST QUAM VIS ELECTIVA* (ivi). Ma io ho dimostrato che la libertà propriamente non consiste in qualsivoglia *elezione*, ma nella elezione fra due VOLIZIONI contrarie (*Antropol.* L. III, sez. II, c. IX), di maniera che la libertà è il *potere* che l'uomo ha di maneggiare a suo piacere la propria volontà; espresso maravigliosamente da s. Paolo in quelle parole: *POTESTATEM AUTEM HABENS SUAE VOLUNTATIS* (Cor. I, VII). Le prime volizioni poi soggette al libero arbitrio sono quelle della *ragione pratica*, onde l'arbitrio dirigendo questa ragione a un giudizio pratico più tosto che al suo contrario, opera. Laonde, anche l'Angelico fa nascere il libero arbitrio *dal potere di giudicare* in un modo ovvero in un altro delle cose, e lo definisce egregiamente *PRINCIPIUM — QUO HOMO LIBERE JUDICAT* (S. I, LXXXIII, II). Perocchè *Ratio — circa contingentia*, come spiega lo stesso santo Dottore, *habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis sillogismis et rethoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est* (S. I, LXXXIII, I). Ora se la ragione non riguardasse che il *vero*, non avrebbe *viam ad opposita*, poichè il vero è semplice ed uno, e forma l'oggetto della ragion *teoretica*. Ma la ragione

a *libertà* poi fu da me fatta consistere nel potere che ha
mo sulla propria *volontà*, cioè nel poter mover questa ad
volizione conforme alla legge eterna, o ad una volizione
traria; prendendo io una tal definizione da s. Paolo, che
giamente descrive la libertà in quel luogo, ove dice: *POTESTEM autem HABENS SUAE VOLUNTATIS* (1).

a *volontà* all'incontro non è che l'appetito razionale, cioè
acoltà di appetire il bene CONOSCIUTO.

'arlai a lungo de' limiti della *libertà*, mostrando ch'ella è
dizionata nel suo operare allo stato della *volontà*, che è il
ile ch'ella muove; ma che or più or meno resiste al libero
itrio, secondo che essa volontà è impressionata variamente
varj beni che l'uom conosce e che fanno in lei attualmente,
ro anco abitualmente impressione.

Quindi è che, come osserva finamente s. Tommaso, gli *abiti*,
o naturali o sieno acquisiti, sono contrarj alla natura del
ro arbitrio, poichè se *liberum arbitrium indifferenter se habet*
ene eligendum vel male, gli abiti all'incontro inclinano l'uomo
operare in un modo più tosto che nell'altro, e così tolgono
uilibrio (2); e il medesimo dicasi delle *passioni*. All'incontro
è punto contrario alla natura della *volontà* ch'ella sia in-
ita dagli abiti o dalle passioni; onde insegna il medesimo
'ommaso, che *concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid*
voluntarium, quam quod sit involuntarium (3), perocchè non
ndo la volontà che una *facoltà di appetire*, egli è chiaro che
concupiscenza accresce anzi che diminuir l'appetito.

Qualora l'abito e la passione della *volontà* giunga a un certo
do d'intensione e di forza, il *libero arbitrio* cessa dal suo
rcizio, come avvien ne' celesti comprensori, perocchè l'uomo
tal caso non può più scegliere fra le due volizioni contra-
: lo stesso avviene se manchino gli oggetti in fra cui scegliere.
Ora quando la volontà opera semplicemente a seconda de'

---

lica anche del *bene* e in questo giudizio influisce l'*arbitrio*; perocchè
mo rende a sè stesso più o meno buona una cosa; e in questo sta la
on *pratica* guidata dal *libero arbitrio* ne' suoi giudizj.

1) *Antrop*. L. II, sez. II, c. IX.
2) S. I. LXXXIII, II.
3) S. I. II, VI, VII.

suoi oggetti (del bene conosciuto), senza che intervenga libera scelta fra gli atti suoi, dicesi ch'ella opera *in un modo spontaneo*.

S'ella poi è mossa dal libero arbitrio, dicesi ch'ella opera *in un modo libero*.

Premessi questi principj generali, scorgesi la verità delle seguenti proposizioni:

1.° Ogni qualvolta può operare il libero arbitrio nell'uomo, e dentro la sfera in cui egli può operare, l'atto suo è l'atto *personale*, quello in cui ha sede il peccato, e l'atto retto contrario, la colpa e la lode ecc. Quindi il libero *consenso* è un atto personale, appartenente cioè al principio attivo supremo dell'uomo (1).

2.° Ogni qualvolta non può operare il libero arbitrio, ma la sola volontà, l'atto o l'attualità prevalente e suprema della volontà fra le spontanee è la *personale*.

CVI. Applichiamo tutto ciò alla giustificazione dell'uomo che avviene nel santo battesimo, paragonando gli stati morali dell'uomo avanti di essere battezzato, e dopo di essere battezzato.

Avanti battezzato, il principio personale dell'uomo è avverso da Dio e converso alle creature, e perciò è in lui il peccato: la sua *persona* è dunque peccatrice. Dopo battezzato, il principio personale dell'uomo è rivolto a Dio e non alle creature, e perciò non avvi più in lui il peccato benchè soprastia il fomite della concupiscenza; e ciò perchè questo fomite si rimane al di sotto del principio supremo, non fa più l'effetto di curvare verso il sensibile corporeo lo stesso principio supremo che è quanto dire la persona umana, ma inclina oggimai ad esso le sole potenze inferiori alla suprema; laonde il guasto rimase nella *natura*, ma non più nella *persona:* così l'uomo è salvato, poichè l'uomo è la persona.

---

(1) Così s. Tommaso lo vien provando: *In omni judicio ultima sententia pertinet ad* SUPREMUM JUDICATORIUM. — *Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est, ut ultima sententia per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad* RATIONEM SUPERIOREM, *quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeambulum autem est ipsa delectatio quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet* CONSENSUS *in actum*. (S. I. II, LXXIV, VII).

Or come avviene che il principio attivo supremo (la persona) avanti il battesimo sia conversa abbandonatamente al sensibile corporeo, e perciò avversa da Dio? — E come poi avviene che mediante il battesimo il principio supremo (la persona) a Dio si converta?

Rispondiamo a tutte due queste interrogazioni, e innanzi, alla prima.

Convien premettere, che l'uomo, foss'anco quanto alla natura sano e perfetto, non può però innalzarsi colle sue forze alla percezione o cognizione soprannaturale di Dio; ma bensì può egli staccarsi da quella, se Iddio graziosamente comunicandosi a lui, gliel'abbia conferita. E così fece l'uomo primo peccando; il quale rimase colla sola natura sua, guasta ed offesa anch'essa dalla disordinata concupiscenza (1). Simili a lui nacquero i figliuoli: la volontà de' quali non sostenuta dalla grazia, pende verso il bene sensibile; e ciò necessariamente e abbandonatamente; perocchè essendo la volontà la potenza di appetire il bene, ella non può astenersi dal tendere a un bene che sperimenta, se non in rispetto ad un altro bene che le sia presentato, coll'amor del quale essa possa vincere la lusinga del precedente (2). Ma nell'ordine della natura tutti i beni che si possano presentare all'uomo e di cui egli possa avere sperienza son naturali: la cognizione negativa ch'egli ha di Dio non può essere che inefficace. Che se egli si formi di Dio un concetto positivo mediante un adunamento immaginario di beni umani; l'oggetto della sua tendenza sono ancor questi beni, benchè accumulati coll'immaginazione e in un solo bene ridotti. L'oggetto generale adunque della volontà dell'uomo in stato naturale senza la grazia, l'oggetto dico che veramente prevale, è sempre il bene naturale e finito: la volontà non è

(1) Qualor anco non si sapesse render ragione di questo guasto della natura umana, non si dovrebbe perciò rifiutarlo, dacchè tutta la tradizione ecclesiastica ce l'attesta costantemente. La tradizione di un tal guasto si osservò fin anco presso gli Ebrei, per tacer d'altri popoli; ne' libri de' quali si parla della concupiscenza come di un peccato e di un guasto della natura, venuto all'uomo in conseguenza del peccato del primo padre.

(2) Veggasi ciò che abbiamo detto della somma mobilità della volontà, nell'*Antropol.* L. III, sez. II, cap. VIII.

tirata efficacemente che da questo. Il libero arbitrio può bensì usare di tali beni molte volte senza peccare; ma non può tuttavia uscir di essi nella sua scelta; non potrà che vincere e temperare l'amor di uno coll'amore di un altro: nè varrà giammai a sacrificare tutti i beni finiti, i soli ch'egli sperimenta, in ossequio alla legge morale, se ciò fosse necessario: quindi dee assai volte cadere nelle forti tentazioni anche contro la legge semplicemente naturale: non potrà poi senza grazia, riferire tutto a Dio effettivamente come ad ultimo suo fine, perocchè egli non ha forza naturale di sollevarsi alla percezione ed alla congiunzione con quell'infinito bene, e di prenderne sperienza: in somma il libero suo arbitrio può scegliere fra le volizioni possibili, ma quella volizione che mette Iddio per fine e per bene assoluto gli è impossibile in tale stato: tutta la volontà dell'uomo adunque, anche la suprema che è la personale, inclina per natura inevitabilmente ed esclusivamente alle cose finite e sensibili. Concedo che la divina Provvidenza avrebbe potuto allontanare da lui le gravi tentazioni alle forze sue superiori, il che avrebb'essa anche fatto, se Iddio stesso avesse creato l'uomo senza peccato nell'ordine della natura. Ma ora l'uom peccatore si mise egli stesso colla sua colpa nella condizione in cui trovasi: in questa condizione la carne è insuperbita, la mente svigorita: lo slancio del cuore umano tende all'infinità del bene, a cui era ordinato a principio (1): egli

(1) Presupposto lo staccamento della volontà umana da Dio (privazion della grazia), e il bisogno d'un'infinità di bene rimastole aperto dall'esser ella stata a un tal bene volta in origine; presupposta ancora l'attività cresciuta e resa insubordinata dalla parte del senso carnale, egli è facil cosa il concepire come l'animal sentimento (la carne) dovesse dare una piega a tutto l'uomo, a sè traendolo, e di conseguente traendo ancora a sè il suo principio supremo. Non sarà tuttavia inutile il porre qui sotto gli occhi de' lettori la maniera, nella quale l'Estio concepisce una tale azione del corpo sull'anima, onde questa riceve quel rivolgimento alla creatura, che ha ragion di peccato. Ecco le parole di quel grande teologo.

Quae res ut melius intelligatur, sciendum est, mutuam esse eamque naturalem συμπάθειαν, id est passionum et affectionum communicationem inter corpus et animam, tamquam in idem compositum naturale concurrentes partes substantiales. Unde fieri videmus, ut corpore male affecto anima doleat, et vicissim ex animi hilaritate corpus recreetur. Cum igitur anima a Deo neque justa fiat, neque injusta, neque omnino ante suam cum corpore conjunctionem existat: corpus autem ante animae infusionem ex carne peccati seminatum,

rca dunque, senza la grazia, il bene infinito nel finito, ciò
ie è ingiustizia: quell'abituale inclinazione della volontà per-
nale all'ingiustizia è il peccato.

Veggiamo ora come il principio personale a Dio si rivolga
:l battesimale lavacro.

Io partirò dalla verità insegnata dal sacrosanto Concilio di
rento, che la giustificazione si fa per l'infusione della grazia
della carità (1), avente virtù di cangiare il cuore dell'uomo;
ch'ella non consiste già in una semplice remissione del de-
to del peccato, ciò che non basterebbe a sanar l'uomo mal
clinato, nella sua volontà personale. Ora questa grazia infusa
una comunicazion di Dio. L'uomo percepisce intimamente
ı nuovo bene, diverso da tutti i beni naturali, Iddio. Da quel
omento l'appetito razionale acquista un oggetto nuovo: un
ne nuovo, un affetto nuovo, la carità: bene ed affetto che
unge poi talora a farsi sentire di tanta veemenza, che l'a-
ma, disperando di poterlo altrui comunicare, è forzata di dir

---

*ndum quidem peccatum habeat, sed tamen occultam quamdam ad peccatum
positionem, fit ut anima, quae in corpore nascitur velut flos in loco foe-
o, simul ex corpore contrahat vitium quoddam habituale, atque culpabile.
:ut enim si infunderetur anima corpori vulnerato, vel posito in igne, mox
eo corpore doleret; ita dum infunditur corpori ad peccatum disposito, mox
eo habitualiter quodammodo peccat.* Egli conferma colle autorità questo
› modo di concepire il viziamento dell'anima umana: dicendo così: *Hunc
plicandi modum indicat Augustinus, lib.* V *contra Julian., c.* III; *et lib.* II
› *peccatorum meritis, c.* XXIV, XXV *et* XXVI, *ubi etiam inter caetera dicit,
ristum ideo non habuisse carnem peccati, quia quod de matre accepit, aut
scipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit. — Fundamentum hujus vi-
tur haberi ex Scriptura, quae semen humanum vocat « foedum humorem »
ev.* XXV), *et menstrua mulieris habentur pro summa immunditia, cum semen
tici, aut aliarum rerum nusquam immundum vocetur. Sic Job.* XVI. Quis
test facere mundum de immundo conceptum semine? *Et ad eam immundi-
um respicere videtur alius ejusdem libri locus c.* XXV. *« Numquid potest ap-
parere mundus natus de muliere? » pro quo* LXX *reddiderunt: « Nemo mun-
dus a sorde, nec infans quidem », etc. Item notandum quod Lev.* XV *con-
ihitur immunditia ex fluxu seminis et menstrui, non ex fluxu sanguinis aut
tuitae, neque aliorum humorum, imo neque ex fluxu excrementorum foetidis-
sorum seu disenteria, vel fluxu urinae* (In II. Sent. Distinct. XXXI, § 1).

(1) *Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi,
l sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate* QUAE IN CORDI-
s (cioè non ne' cuori di carne, ma nella *volontà*) EORUM PER SPIRITUM
NCTUM DIFFUNDATUR *atque* ILLIS INHAEREAT; *aut etiam gratiam, qua justi-
amur, esse tantum favorem Dei; anathema sit* (Sess. VI, can. XI).

seco stesso: *secretum meum mihi; secretum meum mihi* (1). Un bene nuovo poi, un nuovo affetto, produce una volontà nuova. Vero è che la carne ed il sangue non cessano di stare tuttavia innanzi all'uomo e di solleticarlo: sono essi pure ancor de' beni per lui. Quindi due oggetti presenti all'appetito razionale immensamente diversi, il bene reale finito, e il bene reale infinito: quindi medesimamente due volontà, la naturale e la soprannaturale. Ma quale di esse prevale? quale n'è la suprema? e quindi la personale?

Fino a tanto che l'uomo non ha ancora l'uso del libero arbitrio, prevale indubitatamente la volontà soprannaturale: perocchè ella è creata nell'uomo da Dio stesso, e di lei dice il Salmo: *Cor mundum* CREA *in me Deus, et spiritum rectum* INNOVA *in visceribus meis* (2); è creata da Dio colla comunicazione di sè, perocchè si crea una volontà nell'uomo, come dicevamo, col comunicarsi a lui un bene reale del tutto nuovo.

Quando poi l'uomo giustificato acquista l'uso del suo libero arbitrio, allor questo ritrovasi in posizione grandemente diversa da quel ch'era prima: perocchè egli ha due volontà di cui può disporre; egli può scegliere fra le volizioni della volontà soprannaturale e le volizioni della naturale. Se quelle antepone, la volontà soprannaturale vince; se poi sceglie le volizioni di quella volontà che tende come ad ultimo suo fine al ben finito, le volizioni cioè della volontà naturale in opposizione alla soprannaturale, allora pecca, e peccando perde di nuovo la grazia; non più però il germe della grazia, la fede (3), e il carattere indelebile (4): di che gli rimane la volontà soprannaturale in potenza, benchè l'abbia in atto perduta; e può colla penitenza e coll'uso de' sacramenti ricuperarla.

---

(1) Is. XXIV, 16.

(2) Ps. L.

(3) *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse christianum; anathema sit* (C. Trid., sess. VI *De justif.*, can. XXVIII).

(4) *Si quis dixerit in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi* CARACTEREM IN ANIMA, *hoc est signum quoddam spirituale et indelebile,* UNDE EA ITERARI NON POSSUNT; *anathema sit.* (C. Trid. Ib. *De Sacram.* IX).

CVII. Gesù Cristo adunque ristora l'uomo col creare in lui un principio nuovo di operare, una volontà nuova, un cuor nuovo, secondo la promessa fatta per Ezechiello: *Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. — Et dabo vobis* COR NOVUM, *et* SPIRITUM NOVUM *ponam in medio vestri* (1). E poichè questo nuovo principio che Cristo pone nell'uomo è superiore a tutti gli altri per nobiltà ed eziandio per efficacia fin che resta nell'uomo, perciò egli costituisce la *persona* dell'uomo, e quindi si dice che nella riparazione fatta dell'uomo da Cristo si salva prima la *persona*, e poi a suo tempo, cioè nell'ultima risurrezione, anche la *natura*; il contrario di quanto avviene nella corruzione ereditaria, la quale comincia nella natura e termina nella persona. *Peccatum originale*, dice l'Angelico, *hoc modo processit, quod primo* (in Adamo) *persona infecit naturam; postmodum vero* (ne' posteri) NATARA INFECIT PERSONAM. *Christus vero converso ordine prius reparat* ID QUOD PERSONAE EST; *et postmodum simul in omnibus* (nella risurrezione) *reparabit* ID QUOD NATURAE EST (2).

Colla riparazione adunque di Cristo si muta nell'uomo la base della persona, il principio personale; questo principio personale non è più quella volontà che pende verso le cose terrene; poichè ella non è più l'apice dell'anima, la potenza soprastante alle altre; ma sopra di essa ne è da Dio suscitata un'altra più eccellente che ha per oggetto Iddio stesso, e di natura sua più potente della prima; mobile, col quale il libero arbitrio può meritare la vita eterna, vincere le tentazioni, adempire i precetti del Salvatore, secondo il canone del Tridentino: *Si quis dixerit Dei praecepta* HOMINI ETIAM JUSTIFICATO *et* SUB GRATIA CONSTITUTO, *esse ad observandum impossibilia; anathema sit* (3).

CVIII. Venendo adunque coll'infusion della grazia mutato il principio personale, colla maggior proprietà s'esprime l'operazione che nasce nell'uomo pel battesimo colle parole che usa il Tridentino chiamandola RENOVATIO INTERIORIS HOMINIS (4).

(1) C. XXXVI, 25, 26.
(2) S. III, LXIX, III, ad 3.
(3) S. VI *De justif.*, can. XVIII.
(4) Ivi, c. VII.

L'*uomo* in quanto significa *persona* veramente si *rinnova*. Quindi le espressioni mirabilmente proprie di *rigenerazione*, *rinascimento*, applicate al battesimo ed al suo effetto, secondo le parole di Cristo a Nicodemo: *Amen, amen dico tibi: nisi quis* RENATUS *fuerit denuo, non potest videre regnum Dei* (1), e la spiegazione data da Cristo stesso: *Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est* (2). Cioè l'uomo, la persona umana che naturalmente nasce, è carne, perchè la carne attrae a sè la volontà personale che è la stessa persona; ma la persona umana che soprannaturalmente nasce è spirito, perchè lo Spirito santo che viene infuso trae a sè la volontà, e questa in quant'è tirata e attuata dallo Spirito santo, diventa un'attività personale, diventa la base della persona; cessando così di esser personale là volontà in quant'è tirata a sè dalla carne, fin a tanto che dalla volontà soprannaturale è contrastata (3). Laonde s. Paolo colla stessa proprietà parlando distingue le persone peccatrici e le sante, col dire che quelle prime sono *nella carne*, e queste seconde *nello spirito: Qui autem* IN CARNE SUNT, *Deo placere non possunt:* VOS *autem* IN CARNE *non estis, sed* IN SPIRITU (4). E queste o somiglianti maniere sono costantissime nelle divine Scritture, come altresì nelle bocche di tutti i fedeli, detti essi stessi acconcissimamente *figliuoli di Dio*, perchè è creata la loro nuova *personalità* dallo spirito che in essi agisce, *quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt* FILII DEI (5). E così finalmente si spiega, che cosa sia l'uomo vecchio, e l'uomo nuovo di s. Paolo; e come quello sia morto al peccato, e quindi il peccato non gli si possa più imputare: di che il detto di sant'Agostino, che nel battezzato *concupiscentia transit* REATU, *et manet* ACTU; e quel-l'altro che spiega il primo, *dimitti concupiscentiam carnis in*

---

(1) Jo. III, 3.

(2) Ivi, 6.

(3) Si può ugualmente dire che vi sono *due volontà* nell'uomo rigenerato, o una *volontà sola* attuata da diversi oggetti, secondo che si considera la volontà come una mera potenza non ancora eccitata a nulla (nel qual senso è una potenza sola); ovvero la si considera in quelle diverse *attualità* nelle quali ella si mette, qualora esercitino su di lei un'azione costante delle cose reali, quali sono la propria *carne*, e lo *Spirito santo*.

(4) Rom. VIII, 8, 9.

(5) Ivi, 14.

baptismo, non ut non sit, sed ut IN PECCATUM NON IMPUTETUR (1); non s'imputa più la concupiscenza all'uomo rinato, perchè nel rinato non guasta più la sua *persona*, ma solo la sua *natura*; e quella persona che prima guastava già non è più, perchè ell'era allora l'attività nell'uomo suprema, ed ora è un'attività subordinata, di diritto ed anco di fatto, se l'uom non pecca, alla volontà nuova, che forma l'uomo nuovo, l'uomo spirituale che *percipit ea quae sunt Spiritus* (2).

CIX. Tale è la dottrina da me esposta nel *Trattato della Coscienza morale*. Sentiamo ora le vituperosissime accuse ed imputazioni, che Eusebio credette bene di darmi per cagione di essa, le quali si trovano nel suo *libello* sotto le Affermazioni X, XI e XIV.

Prima accusa: che io nego affatto la necessità delle buone opere (3) per conseguire l'eterna salute, come fece Lutero.

Or quali sono i documenti ch'egli porta per convincermi d'una tanta eresia?

Son due passi del *Trattato della Coscienza:* ecco il primo:

« E seguitando noi colle dottrine rivelate, il battesimo del « Salvatore è quello che tolse questa dannazione del peccato « d'origine, questa cotal colpa della natura, se così si vuol « chiamare, introducendo nell'uomo un altro principio attivo, « soprannaturale, superiore alla volontà naturale, e però sede « della moralità, anzi, essendo egli santo, sede della santità « e della salvezza dell'uomo, la qual tutta dipende dal prin« cipio supremo (4).

Abbiamo veduto che la base dell'uomo come persona imputabile si è sempre l'altissima delle sue attività, la quale

(1) *De nuptiis et concup.*, L. I, c. XXV.

(2) I. Cor. II., 14.

(3) Il signor Eusebio nelle sue accuse vacilla sempre fra la certezza e l'incertezza. Prima dice che i miei errori sono *manifestissimi* (f. 4): ora poi si contenta di lasciarli in dubbio. In un luogo parla franco così: « Che « il signor Rosmini — escluda affatto le opere libere dell'uomo; appare « ancora da altri suoi detti » (R. Aff. X, f. 39, nota). Questo favellare mostra certezza. Ma nella conclusione infiacchisce dicendo che il signor Rosmini « par che si avanzi a distruggere la necessità delle buone opere « per esser salvi » (Ivi, f. 41), il qual favellare lascia dell'incertezza.

(4) *Trattato della Coscienza*, facc. 58.

perciò dicesi, rispetto a tutte l'altre potenze e principj attivi, il *principio attivo supremo*, o come lo chiama s. Tommaso, *primum principium motivum hominis*, ovvero, come il dice sant'Agostino, *pars animae melior et superior* (1). In questo principio sta la moralità dell'uomo: dipende da esso l'esser l'uomo buono o cattivo. Dicesi principio *attivo*, perchè è il principio di tutte le azioni dell'uomo (2). Ora il *principio attivo supremo* nell'uomo che trovasi in grazia di Dio, è diverso, come dicevo, dal *principio attivo supremo* nell'uomo che non trovasi in grazia di Dio: quello è un principio di operare soprannaturalmente che vien suscitato e creato nell'uomo dall'infusion della grazia, è una volontà soprannaturale; questo all'incontro non è che una volontà naturale (fino che si considera senza grazia), cioè tendente ad oggetti naturali. La volontà soprannaturale è il principio delle opere soprannaturali, e « la salvezza « dell'uomo dipende tutta da questo principio », perchè l'uomo non può salvarsi se non vive di una vita soprannaturale, e non fa le azioni di questa vita. La volontà naturale all'incontro è il principio delle opere naturali, sieno elle naturalmente oneste, o sieno peccati, opere tendenti sempre a godere de' beni naturali: con questo solo principio non può l'uomo far opere meritorie di vita eterna.

Ora, per dimostrare che io nego la necessità delle opere buone, che cosa fa il signor Eusebio? Ecco qua il suo arzigogolo:

« Rosmini dice che la salvezza dell'uomo tutta dipende dal principio supremo nell'uomo introdotto per lo battesimo del Salvatore. Ma il *principio supremo* è Dio. Dunque Rosmini fa

---

(1) Mi si permetta di qui riferire tutto il passo di sant'Agostino, come quello che serve a confirmare varie delle dottrine già sopra espresse, e dal signor Eusebio impugnate: *Sed aliae sunt rerum corporalium qualitates, quae secum a contrariis temperantur ut bene valeamus; et cum sint in diverso genere* BONAE, *tamen cum discordant, malam valetudinem faciunt* (ecco come il male non istà nelle singole parti dell'uomo, ma nella loro disarmonia): *et aliae sunt* ANIMAE *cupiditates, quae propterea carnis dicuntur, quia* SECUNDUM CARNEM ANIMA CONCUPISCIT, *cum sic concupiscit, ut ei* SPIRITUS, *id est,* PARS EJUS MELIOR ET SUPERIOR *debeat repugnare* (Contra Jul. Pelag. L. V, n. 28).

(2) Io ho dimostrato che la *persona* in quanto è meramente *passiva* non è principio morale; ma sì in quanto ella è in qualche modo *attiva*, nell'*Antropolog*. L. IV, c. IV, art. II, § 2.

lipendere tutta la salvezza dell'uomo da Dio: dunque esclude a necessità delle buone opere». Quindi, dato di piglio alla deinizione del Tridentino, che *Proponenda est vita aeterna et tamuam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer prosissa; et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum peribus et meritis fideliter reddenda*, tosto così m'investe:

«Come sarà dunque vero ciò che il Rosmini sol dice, che *la salvezza dell'uomo tutta dipende da Dio* (1)? Peccato ch'ei non abbia potuto comunicare i suoi lumi ai padri Tridentini! Avrebbero certo allora essi pure mutato il decreto, e definito con lui, che la salvezza dell'uomo dipende tutta dalla grazia di Dio (2): avrebbero applaudito a Lutero» ....; e via via una scorreria di questo trotto!

Iô intanto ho l'onore di dirgli, ch'egli che crede di capir atto, non ha capito affatto nulla; non ha egli inteso punto è poco che cosa sia quel *principio supremo* da cui dipende atta la salvezza dell'uomo; perocchè se l'avesse inteso, avrebbe iputo che quel principio, se nel bambino è un abito che lo intifica, nell'adulto è anche il principio DELLE BUONE OPERE, iacchè le buone opere meritorie di vita eterna sono quelle che uomo fa in istato di grazia; e che il dire che la salute dipende dal principio delle buone opere, non è punto nè poco un scludere le buone opere. *Nempe legimus*, io replicherò lo stesso ntimento colle parole di sant'Agostino, *JUSTIFICARI IN CHRISTO qui credunt in eum, propter occultam communicationem et*

(1) Egli mette in mia bocca queste parole di tutta sua invenzione, si iti bene: è essa questa buona fede, o fede calda? — Veramente non ho io ai detto, che tutta la salvezza dipenda da Dio; ma ho detto che tutta dinde dal *principio supremo*, il quale non è Dio, ma l'attività soprannaturale ll' uomo creata però in esso da Dio coll'infusione della sua grazia. Se inque sotto la sua maschera sta un uomo onesto, il vedremo dalla ritrattazione che farà anche di questo suo errore.

(2) Anche qui egli mente. E dove ha egli mai trovato da me scritto che la salvezza dell'uomo dipende tutta dalla grazia»? io lo sfido a dirlo, o disdirsi, com'è di dovere. Io dissi che tutta la salvezza dell'uomo dipende l *principio supremo*; ma questo principio non è la grazia: ma bensì è l'efto che la grazia produce nell'uomo, la quale informando l'anima vi proce «l'attività di operare soprannaturalmente e di meritare la vita eterna» questa è il principio attivo supremo di quelli che sono in grazia, ed openo secondo la grazia.

inspirationem GRATIAE SPIRITALIS, *qua quisquis* HABERET *Domino unus spiritus est*, QUAMVIS EUM ET IMITENTUR SANCTI EJUS (1); nelle quali ultime parole potrà il signor Eusebio, se ben le intende, trovare le buone opere.

Per sopraggiunta osserverò, che, quantunque io non abbia detto che « la salvezza tutta dipenda da Dio », o « tutta dipenda dalla grazia di Dio »; non sono tuttavia queste proposizioni tali che debbano far tant'orrore, o trovarsi in esse l'esclusione delle buone opere. Per me, piacemi sempre di dire al Signore con s. Filippo Neri, « Sono disperato di me, o Signore, ma confido in voi »; e mi è dolcissima cosa altresì l'esclamare col Salmista, *In manibus tuis sortes meae*, gradendo assai più che la mia sorte sia nelle mani di Dio, che nelle mie proprie; pienamente persuaso che così stia in luogo di troppo maggior sicurezza; nè credo perciò di negare la necessità delle buone opere attribuendole a Dio, come al loro primo principio, di cui perciò sono doni, *cujus tanta est erga omnes homines bonitas*, per usare le parole del sacrosanto Concilio di Trento, *ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona* (2). Alla fine non so che cosa si possa trovar d'assurdo nel dire che una catena che sta sospesa alla soffitta, penda tutta dal primo suo anello; nè credo io che con ciò si neghino gli altri anelli della catena. Ora nella santificazion nostra il primo anello è la misericordia di Dio, *qui prior dilexit nos*, e che *operatur in nobis sine nobis* (3). E non è la carità infusaci da Dio il tesoro, onde le stesse opere buone caviamo? Or, *Charitas*, come insegna s. Tommaso, *non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita; sed* PER INFUSIONEM SPIRITUS SANCTI, *qui est amor Patris et Filii: cujus participatio in nobis est ipsa charitas causata* (4), come fu deciso replicatamente anche dal Concilio di Trento (5).

(1) *De peccatorum meritis et remiss.*, L. I, c. X.

(2) Sess. VI *De justific.*, c. XVI.

(3) Così di s. Paolo scrive sant'Agostino: *Ut autem de coelo vocaretur s. Paulus et tam magna et efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola, quia merita ejus erant magna, sed mala* (L. de grat. et lib. arbitr. cap. V).

(4) S. II. II, XXIV, 11.

(5) Sess. VI *De justif.*, c. VI.

Riassumendo, il signor Eusebio 1.° inventò di pianta due frasi *la salvezza dell'uomo tutta dipende da Dio; la salvezza del-'uomo dipende tutta dalla grazia di Dio*), e affermò falsamente [uelle esser mie; primo frutto dell'albero: 2.° sulle due frasi la lui inventate e attribuite a me, mi tacciò di professare l'ere-ia di Lutero, che insegnò le buone opere non essere necessa-ie alla salute; secondo frutto dell'albero: 3.° sventuratamente l suo scopo di denigrarmi, le due frasi inventate furono da lui rese in fallo, giacchè non contengono veramente l'eresia del-'esclusione delle buone opere, purchè sanamente vengano in-ese e spiegate; terzo frutto dell'albero: 4.° finalmente, contenes-ero pur anco quell'eresia, e foss'anco vero che sfuggite fossero lalla penna d'uno scrittore, qual uomo onesto od equo oserà osto paragonare un tale scrittore a Lutero, se il detto scrit-ore parla d'un capo all'altro de' suoi scritti della necessità lelle buone opere, e non iscrive se non per eccitare gli uo-nini a farne il più che mai sia possibile? e qual galantuomo arà colui, che invece d'attribuir quelle frasi ad una inav-ertenza o distrazione del detto scrittore, le vada anzi rubac-hiando di mezzo ad una collezione di opere voluminose per fondare su due parole una formale pubblica accusa d'ere-ia, e d'un'eresia sì assurda, non professata più oggimai nè pure da' protestanti, come si è quella della non necessità delle opere buone? — Se il signor Eusebio si farà conoscere col pen-timento sul labbro, saranno tutti questi abbagli incolpevoli del uo zelo; se nol farà, ciascun saprà dire: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.*

CX. Ma il sig. Eusebio mette in campo un altro argomento per provare che io, al par di Lutero, nego la necessità delle buone opere. Odasi attentamente com'egli parla, ch'io riferirò intere le sue parole:

« Che il sig. Rosmini, nel dire: Che *la salvezza dell'uomo tutta*
« *dipende dal principio supremo introdotto nell'uomo stesso da Dio;*
« escluda affatto le opere libere dell'uomo; appare ancora da
« altri suoi detti. Leggi a carte 75 là dove afferma, Che s. Paolo
« apporta il testo de' salmi (31) « Beato l'uomo a cui il Signore
« non imputò il suo peccato » per comprovare (dice) che *l'uomo*
« *non si giustifica presso Dio colle opere, essendo ognuno pien di*

« *peccati, senza fare eccezione ai bambini: ma per l'atto della* « *divina misericordia, che ci rinnovella in virtù de' meriti del Sal-* « *vatore* » (1). Il signor Eusebio trova dunque l'eresia in queste mie parole, colle quali ho detto, che « L'UOMO NON SI GIU- « STIFICA PRESSO DIO COLLE OPERE ». Se questo è un errore per il signor Eusebio, sarà dunque una verità il contrario: il signor Eusebio dunque protesta di credere che « L'UOMO SI GIU- « STIFICA PRESSO DIO COLLE OPERE »! Le sue opere adunque sono la causa della sua giustificazione! Che ne dite, teologi cattolici? che ve ne pare, cristiani fedeli? credete voi forse di non essere stati giustificati nel santo battesimo, prima ancora che foste capaci di operare alcun'opera buona col vostro libero arbitrio? credete di non aver ottenuta la giustificazione se non solo allora, che, giunti alla discrezione del bene e del male, piaceste a Dio colle vostre virtù? Tutti i cattolici inorridiscono al solo far loro queste domande; e il sig. Eusebio all'incontro si scandolezza per aver io detto con s. Paolo e col Concilio di Trento, che « l'uomo non si giustifica presso Dio colle « opere, essendo ognuno (2) pien di peccati, senza fare ec- « cezione a' bambini; ma per l'atto della divina misericordia, « che ci RINNOVELLA in virtù de' meriti del Salvatore ». Col pretesto adunque di difendere la necessità delle buone opere alla salute, nega di soppiatto il signor Eusebio, coerente al suo costante sistema dell'umana natura sana, che faccia bisogno la *rinnovazione* dell'uomo (*renovatio interioris hominis*, come la dice il Tridentino), insinua che questa rinnovazione si possa fare per le buone opere, e non sia un mero atto della divina misericordia. Affine però d'insinuare tali suoi sentimenti senza offesa de' pii orecchi, prende l'aria di campione della fede, e accusa d'eretiche quelle parole mie. Io interrogherò dunque il sig. Eusebio pubblicamente così: Se voi trovate eretico il dire, che l'uomo « non si giustifica presso Dio colle buone opere, ma per l'atto della divina misericordia che lo rinnovella nel santo

(1) R. Aff. X, f. 39.

(2) *Et non intres in judicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens* (Ps. CXLIII, 2). — *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus; ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est* (I. Jo., I, 8).

attesimo»: dite adunque, che tutti sentano, per quali buone opere volete voi che l'uomo si giustifichi, per quelle che precedono il battesimo, o per quelle che al battesimo susseguono? Voi siete obbligato di rispondermi l'una o l'altra cosa. — In tanto che voi ci pensate, ogni buon cattolico intenderà, che le buone opere anteriori al battesimo, eziandiochè fatte per impulso di attual grazia, non producono la giustificazione (la quale non si compie d'altra parte che in un istante), ma sol dispongono l'uomo ad acquistarla, com'è definito dal Concilio di Trento (1), e però sarebbe eresia dire il contrario; e che le buone opere meritorie che al battesimo susseguono non giustificano l'uomo, ma trovano l'uomo già giustificato; se pure non negare si voglia anche l'efficacia del santo battesimo: il che sarebbe un'altra eresia, essendo scritto che, *Si quis dixerit, sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua; et sine eis, aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci; licet omnia singulis necessaria non sint; anathema sit* (2). Voi dunque, Eusebio Cristiano, denunziando come erronee le mie parole che dicono « non giustificarsi l'uomo presso Dio colle opere, essendo ognuno pien di peccati senza fare eccezione a' bambini ecc. », non venite a chiamare menzognero me solo, ma di più il Signor nostro, almeno se vi piace credere a s. Giovanni che scrive: *Si dixerimus quoniam non peccavimus, mendacem facimus eum, et verbum ejus non est in nobis* (3); e rendete con ciò stesso impossibile la giustificazione dello stesso adulto, a detta del Concilio di Trento, il quale pone fra le disposizioni necessarie dell'uomo adulto quella del sentirsi peccatore, e bisognoso della divina pietà: *Credentes — illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quae est in Christo* JESU: *et dum* PECCATORES SE ESSE INTELLIGENTES, *a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur etc.* (4).

---

(1) Sess. VI *De justif.*, c. VIII. — GRATIS *autem justificari ideo dicatur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.*

(2) Sess. VII *De Sacram. in gen.*, can. IV.

(3) I. Jo. I, 10.

(4) Sess. VI *De justif.*, c. VI.

CXI. Egli è pur singolare a vedere come il signor Eusebio si schermisce dall'autorità del capo III dell'Epistola di s. Paolo a' Romani, citato da me e dal Concilio di Trento (1) a provare che l'uomo non si giustifica colle opere, ma per un atto della divina misericordia! Recherò il passo citato da me parte nel testo, parte nelle note, acciocchè l'abbia sott'occhio il lettore, e lo recherò alquanto estesamente, acciocchè meglio se n'intenda il senso col contesto di ciò che segue. *Causati sumus*, dice l'Apostolo, *JUDAEOS ET GRAECOS OMNES sub peccato esse, sicut scriptum est: Quia NON EST JUSTUS QUISQUAM: Non est intelligens, non est requirens Deum: Omnes declinaverunt etc.: quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. — Nunc autem sine lege justitia Dei manifestata est; testificata a lege et Prophetis. Justitia autem Dei per FIDEM Jesu Christi, in OMNES et SUPER OMNES qui credunt in eum: non enim est distinctio: OMNES ENIM PECCAVERUNT, ET EGENT GLORIA DEI. Justificati GRATIS per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo JESU* (2). Egli è chiarissimo che in questo passo s. Paolo parla tanto de' Giudei quanto de' Gentili, e v'insegna, nè gli uni nè gli altri giustificarsi colle loro opere, ma *gratis* per la divina misericordia; escludendo non solo le opere che facevano i Gentili secondo la ragion naturale; ma altresì quelle che facevano gli Ebrei secondo la mosaica legge. Or Eusebio Cristiano ha il coraggio, per eludere la forza di questo passo, di scrivere semplicemente così: « Si sa che s. Paolo, che altre volte fortemente dimostra « la necessità delle buone opere, qui esclude SOLO le opere e « la materialità de' riti Mosaici, pe' quali tanti Giudei stoltamente credevano d'essere giustificati »; e quasi avesse con dir questo solo portata indubitabil vittoria, aggiunge: « Quindi appare come è svisata pur qui la verità del sacro testo per istabilire una falsità » (3)! Quindi appare più tosto l'impudentissima ignoranza vostra, signor Eusebio. Se s. Paolo che comincia dal dire *Causati sumus Judaeos et Graecos omnes sub peccato esse*, parli de' soli Ebrei, ognuno che abbia occhi può vederlo. Se s. Paolo « escluda SOLO le opere e la materialità de' riti Mo-

---

(1) Sess. VI *De justif.*, c. VIII. (2) Rom. III, 9, 20-28.
(3) R. Aff. X, f. 39, nota.

« saici », e non anco le opere dell'onestà e moralità naturale che facevano i Gentili e TUTTI quelli che non erano giustificati dichiarandole insufficienti a giustificarli, lo mostra il contesto e lo dichiara il Concilio di Trento, che dietro l'Apostolo pur sentenzia: *Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per* JESUM *Christum gratia, posse justificari coram Deo; anathema sit* (1). E qui non posso a meno di osservare, che il dire come fa Eusebio, che l'Apostolo « esclude SOLO le opere e la materialità de' riti Mosaici, pe' quali tanti Giudei stoltamente credevano d'essere giustificati », sembra voler significare che l'errore e la stoltezza de' Giudei consistesse solamente nel credere d'essere giustificati per la materialità de' riti Mosaici, e non fosse uguale stoltezza il credere di essere giustificato per le opere naturalmente oneste e virtuose, secondo la stessa parte morale della legge di Mosè. Il vero si è, che l'uomo non può giustificarsi colle sue opere; ma che la giustificazione è un dono gratuito di Dio. Dopo essere giustificato poi, egli può e deve meritarsi colle sue buone opere (se però ha l'uso del suo libero arbitrio) la vita eterna. Or è ella cosa ben fatta l'insinuare gli errori accennati intorno all'efficacia delle opere libere dell'uomo per la sua giustificazione, sotto pretesto e coll'aria di difendere la necessità che ha l'uomo già giustificato e avente l'uso del suo libero arbitrio, di operare il bene per salvarsi (2)? — Ecco a che si riduce la scienza teologica di Eusebio Cristiano.

---

(1) Sess. VI *De justif.*, cap. I.

(2) I passi che arreca il signor Eusebio di s. Pietro e di s. Paolo parlano delle opere buone e meritorie dell'uomo giustificato, e non di opere operanti la giustificazione in chi ancora non l'ha ricevuta. Il primo dice: *MAGIS satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* (II. Pietr. I, 10): il secondo: *Itaque fratres mei dilecti, STABILES estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino* (I. Cor. XV, 58). Chi non sente che i santi Apostoli incoraggiano con queste parole i fedeli giustificati a conservare ed accrescere la grazia ricevuta? *magis satagite — stabiles estote:* e in fatti l'uomo può ben perder la grazia se l'ha, operando il male, *et vias suas malas facere:* ma non può dare la grazia a sè stesso se non l'ha: può solo aspettarla da Dio, usando i mezzi da lui a ciò ordinati, e sopra tutto la preghiera.

CXII. *Seconda accusa:* che « sembra che io neghi con Calvino e Lutero, che i peccati non siano rimessi, ma solo nascosti o non imputati ».

La ragione per la quale mi dà il signor Eusebio una così grave accusa, appar manifestamente essere il NON AVER EGLI INTESO la maniera da me tenuta nello spiegare come la concupiscenza in virtù del santo battesimo *transit reatu et manet actu,* cioè a dire continua nell'uomo ad agire, cessando però da esser peccato.

Questa maniera il lettore già la conosce: io dimostravo, che il peccato non esiste se non infetta il principio personale, perchè il peccato non è che « un male, un guasto, una obliquità della persona »; e qualsivoglia difetto, se è fuori della persona, benchè alla persona aderente, come quello di cui parla l'Apostolo, *malum adjacet mihi,* perde la ragion di peccato. Or prima che Iddio infonda nell'uomo la grazia, il principio personale si è la volontà naturale che ha per oggetto il ben finito della natura; ma dopo l'infusion della grazia, surge nell'uomo un altro principio personale più elevato, e questo si è la volontà soprannaturale, la potenza di amare Iddio soprannaturalmente e di operare in modo conforme a questo amore. Quando questo nuovo principio personale è nato nell'uomo, la volontà naturale ha cessato d'esser personale, e d'essere per conseguenza soggetto e sede del peccato: la concupiscenza dunque che in essa rimane non è più peccato, perchè una volontà superiore oggimai la domina, e la sgrida e riprova. A faccia 58 del *Trattato della Coscienza* io ho spiegato come nella volontà naturale che soprasta dopo il battesimo, intenda io compresa la *concupiscenza,* che il Concilio di Trento in fatti dichiara soprastare nell'uomo anche dopo l'infusion della grazia, *ad agonem.* Ora ognuno che intenda una tale dottrina, dee convenire, che da essa risulta chiarissimamente, col santo battesimo *tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet,* giacchè viene fin tolto quel principio personale dove solo il peccato risiede; che è propriamente la morte dell'uomo vecchio di san Paolo. E di vero, qual altro sistema spiega meglio la proprietà del parlar dell'Apostolo, là dove dice: *Qui enim* MORTUI SUMUS *peccato, quomodo adhuc vivemus*

in illo? In fatti se il principio in cui sta la persona nostra è mutato, può ben dirsi in un senso che la persona vecchia è morta, e noi già siamo persone nuove. Æ questa distinzione della persona dal peccato, che l'Apostolo seguita a descrivere, si opera nel battesimo: *An ignoratis, quia quicumque baptizati sumus in Christo* JESU, *in morte ipsius baptizati sumus? consepulti enim sumus in illo per baptismum in mortem.* La maniera dunque per la quale l'Apostolo spiega in che modo sia distrutto il peccato pel battesimo, benchè rimanga la concupiscenza, è appunto quella ch'io esposi nel *Trattato della Coscienza;* o più tosto quella maniera che io esposi, è quella dell'Apostolo, come ivi ho detto. Imperciocchè la ragione che dà l'Apostolo dell'esser cessato in noi il peccato, si è questa: perchè è morto in noi l'uomo peccatore: cioè quel principio d'operare che prima era in noi *personale*, non avendovene alcun altro a lui superiore che dominare il potesse, onde l'arbitrio nostro dovea più o meno abbandonarvisi, per non avere alcun mobile da muovere, che l'ajutasse contro di lui; ma or quel principio medesimo benchè esista, non è più personale, non è più l'uomo (onde quell'uomo è morto), perchè vi ha un altro principio superiore, in cui la persona già risede, rimanendosi l'altro solo un elemento della natura: *Hoc scientes*, seguita l'Apostolo, *quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, et ultra non serviamus peccato: QUI ENIM MORTUUS EST, JUSTIFICATUS EST A PECCATO.* Le quali ultime parole ben si considerino: perchè l'uomo è giustificato? perchè quell'uomo a cui deriva il peccato, dice l'Apostolo, non esiste più, è morto; *Qui enim mortuus est, justificatus est a peccato;* e in vece di quell'uomo, ve n'ha un altro vivente a cui aderisce la giustizia di Cristo. *Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo, in Christo* JESU *Domino nostro* (1). Quello adunque che prima nell'uomo costituiva il peccato (la con-

(1) Ed è per questo stesso che il Concilio di Trento spiega la giustificazione non già mediante una semplice remission de' peccati, ma mediante l'infusion della grazia e la diffusione della carità che fa lo Spirito santo ne' nostri cuori, ponendovi insieme con un nuovo sentimento, un nuovo potere; giacchè l'*attività* nasce tosto dalla *passività* del sentimento, come ho altrove spiegato.

cupiscenza) rimane tuttavia; ma non è più peccato, perchè non *regna* come regnava prima, quando stava nella più alta e suprema parte dell'uomo, governatrice di tutte le altre parti. Onde esorta s. Paolo i Romani a far sì, che non lascino che più oggimai *regni* nè pure in avvenire, il che avverrebbe se perdesser la grazia: *Non ergo* REGNET *peccatum in vestro mortali corpore* (1).

CXIII. Da questa profonda dottrina dell'Apostolo, risulta che pel battesimo vien tolto via dall'uomo tutto ciò che ha vera ragion di peccato; e che può assegnarsi una buona cattolica ragione del perchè nelle Scritture talora venga significato l'effetto della giustificazione dicendosi che i *peccati sono coperti*, ovvero che non *sono imputati*. Sono coperti, perchè alla mala volontà naturale (la concupiscenza) che prima perdeva l'uomo, viene a soprastare una volontà nuova che tende alle cose divine, la quale forma la persona umana e regna sull'altra, che sussiste ancora ma non nuoce, o, come dice sant'Agostino, *inest sed non obest*. Non sono più imputati, perchè è venuto meno il principio personale a cui si potevano imputare, giacchè non si può imputare il peccato che alla persona (al principio attivo supremo), nella qual sola può esister ciò che ha vera ragion di peccato: e la persona è già sana e santa, anzi tutta nuova per la spirituale generazione, colla quale la Chiesa, feconda sposa di Cristo, partorisce alla vita eterna de' figliuoli al suo sposo (2). Conviene osservare, che di

(1) Rom. VI, 2-12.

(2) In questa maniera s'intende ragione, perchè i Padri adoperino pure di simiglianti maniere ad indicare la rigenerazione battesimale: *Liberavit*, dice sant'Agostino, *quomodo, nisi quia ejus (legis peccati)* REATUM, *peccatorum omnium remissione dissolvit, ut quamvis adhuc maneat, et de die in diem magis magisque minuatur*, IN PECCATUM TAMEN NON IMPUTETUR. Rimane dunque la legge del peccato, ma ne' rinati questa legge cessa d'esser peccato perchè non più s'imputa, nè si può imputare; quantunque in quelli che nascono e che non anco rinascono ella sia peccato, e a peccato s'imputi. *Haec itaque remissio peccatorum quandiu non fit in prole, sic ibi est lex ista peccati, ut etiam* IN PECCATUM IMPUTETUR, *id est, ut etiam reatus ejus cum illa sit, qui teneat* AETERNI SUPPLICII DEBITOREM: e tosto appresso dice che il peccato originale *remittitur, tegitur, non imputatur* (*De nuptiis et concupisc.* L. I, c. XXXI, XXXII). Laonde egli è necessario trovare un sistema nel quale si vegga chiaro come tutte queste espressioni, *ri-*

quelle due frasi, riferir si può acconciamente la prima a ciò che ha nozion di *peccato*, giacchè il peccato coperto con una volontà nuova è peccato distrutto; e la seconda si riferisce meglio alla nozione di colpa, come quella che esclude l'imputazione. Spiegando in tal modo que' luoghi della divina Scrittura in un senso cattolico, io volli rendere impossibile agli eretici l'abusarne, inerendo nello stesso tempo alla lettera dell'espressione. Ma non avendo niente inteso di tutto ciò il nostro Eusebio, e tuttavia al suo solito decidendo, qualificando e anatematizzando; mi mette insieme con Calvino e con Lutero per avere io scritto il seguente brano, che esprime la sopra esposta dottrina, il quale egli reca smozzato al suo solito, ed io restituisco qui intero:

« E più che altri considera quest'ordine della giustificazione « dell'uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di dire, « che Iddio cuopre certi peccati, o non gli imputa. In fatti « col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma « le se n'aggiunge una soprannaturale, che cuopre, per così « dire, la naturale, e impedisce che quella perda l'uomo. Onde « il Salmista: « Beati quelli, le iniquità de' quali furon *ri-« messe*, e i *peccati* de' quali furon coperti »; dove si fa la dif-« ferenza fra le iniquità che si rimettono, e i peccati che si « cuoprono, e sembra che per quelle si voglia intendere le *colpe* « attuali e libere (1), e per questi i peccati non liberi (2) di

---

mettersi il peccato, *coprirsi il peccato*, non *imputarsi il peccato*, vengano a significare egualmente cessare del tutto il peccato (*tolli totum id quod veram et propriam rationem habet peccati*); e questo sistema è quello dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo di s. Paolo; nel qual sistema l'uomo vecchio, dove sta il peccato, cessa, perchè sopravviene l'uomo nuovo, una nuova volontà personale, che *cuopre* quella volontà naturale che prima costituiva la persona perchè era suprema e dominante, ed ora non rimane più che un elemento della natura; quindi non può più *essere imputato* il suo disordine, giacchè il suo disordine non guasta più la persona, ma si rimane come un semplice difetto e guasto della natura, che tenta bensì e sollecita la persona nuova, ma non può vincerla s'ella non cede, ed anzi è vinto da quella: quindi il peccato nella sua vera e propria ragion di peccato è *rimesso*, *tolto*, *annullato*, appunto perchè è coperto, appunto perchè non si può più imputare.

(1) Quale è il peccato originale riferito ad Adamo che lo commise.

(2) Quale è il peccato originale ne' discendenti, e le male conseguenze

« quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non
« ne ricevono più danno alcuno. Dice ancora: « Beato l'uomo,
« a cui il Signore non imputò il suo peccato »; ove pare ac-
« cennarsi a' peccati non soggetti ad imputazione. E così in-
« tende, se non erro, questo passo l'Apostolo, recandolo egli
« a provare che l'uomo non si giustifica presso Dio coll'opere,
« essendo ognuno pien di peccato, senza far eccezione a' bam-
« bini; ma per l'atto della divina misericordia, che ci rinno-
« vella in virtù dei meriti del Redentore » (1).

Ora questo passo soprabastò all'acume d'Eusebio per tro-
varmi infetto d'eresia, così al modo suo solito discorrendola:
« Gl'interpreti, commentando il citato passo di s. Paolo
« e de' Salmi, affermano che le parole: *Tecta sunt peccata, Cui
« non imputavit Dominus peccatum;* significano assolutamente,
« che sono tolti e cancellati affatto i peccati.

« Ma il sig. Rosmini nel particolare suo commento sembra
« che segua il parlare di Calvino e di Lutero, il primo de'
« quali diceva, che i peccati nell'anima del giusto rimangono,
« ma nascosti: il secondo, che non sono più imputati a de-
« litto. Rileggi la presente sua affermazione; nota le parole:
« Col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma
« le se ne aggiunge un'altra soprannaturale che cuopre, ecc.:
« e quelle altre con che nomina « I peccati non soggetti ad
« imputazione »; e non potrai dubitare della verità del presente
« mio detto ». Onde immediatamente m'applica l'anatema del
Tridentino contro quegli eretici che dicevano rimanere an-
che dopo il battesimo di que' peccati, che son morte dell'a-
nima (*quod veram et propriam peccati rationem habet*). Fece,
come vedesi, mala impressione nella mente d'Eusebio l'udire
che « col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale »,

---

necessarie di questo peccato, i moti inevitabili della concupiscenza. Il *con-
senso,* come abbiamo detto di sopra, è sempre un atto personale: ma i *moti
spontanei* non sono personali quando la persona gli odia e combatte. Onde
sant'Agostino, spiegando l'Apostolo: *Facere ergo se dixit et operari, non
affectu consentiendi et implendi* (che sarebbe azion personale), *sed ipso motu
concupiscendi* (che è azione meramente naturale). (Contra duas epist. Pela-
gian. L. I, c. X).

(1) *Trattato della Coscienza,* f. 74, 75.

enchè si soggiunga che « le se n'aggiunge una soprannaturale he — impedisce « che quella prima perda l'uomo », il che è uanto dire che fa sì, che quella non sia più peccato, *quod mors st animae*, come lo definisce il Tridentino.

La ragione nondimeno perchè mal suonino ad Eusebio uelle mie parole è ben chiara: abbiamo veduto la collera che li prese per aver io detto che l'uomo nasce colla volontà guata e al male inclinata: è dunque conseguente, ch'egli s'irriti ltresì perchè io dico, che una volontà inclinata al male riane anche dopo il battesimo, benchè in altro grado e d'alra specie. Egli ammette che rimanga la concupiscenza, la quale gli occhi suoi non è più che una tendenza naturale, e però ntrinsecamente non punto cattiva, *non est vitium, sed natura*, ome insegna Pelagio (1): or come dunque si dirà, vien egli rgomentando, che non solo avanti, ma fin anco dopo il batesimo sussista nell'uomo la mala volontà naturale? Di più, er Eusebio, la concupiscenza, come appunto mostrava di creder 'elagio, non è che *sensus carnis, et non etiam mentis*, come redeva sant'Agostino; non è che la carne, la natural tendenza i questa; come adunque c'entra qui, ragiona egli, la mala olontà? — C'entra la mala volontà, mio caro Eusebio, perhè in vece di star con voi e con Pelagio, io mi sto con . Tommaso, il quale insegna che *dicitur etiam ipsa infirmitas nimae infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis pasiones animae insurgunt in nobis* (2); e con sant'Agostino, il uale riconosce che la concupiscenza produce anche ne' rinati *esideria mala et turpia*, i quali appartengono alla volontà naurale e guasta; ma non nuocono; perchè l'uomo (la volontà uperiore creata da Dio colla grazia) già gl'infrena e li rigetta; però que' desiderj necessarj e spontanei non vengono dalla ersona umana, alla qual dispiacciono; onde potè dire s. Paolo, *am non EGO* (pronome indicante la persona e non la natura)

---

(1) V. sant'Agostino, *De peccato orig. contra Pelagium et Coelest.*, c. XXXIII-XXVII, e in innumerevoli altri luoghi, dove confuta questo errore di Pegio e di Eusebio.

(2) S. I. II, LXXVII, III, ad 2.

operor illud, sed quod habitat in me peccatum (1). E sant'Agostino medesimo: *Qui ergo dicit, « Jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum »: si tantummodo concupiscit, verum dicit; non si cordis consensione decernit, aut etiam corporis ministerio perficit* (2); perocchè il *consenso*, come abbiamo detto, è atto del libero arbitrio, la cui operazione è sempre personale. Ma non sempre è personale l'operazione della volontà, la quale talor si muove spontaneamente e per necessità di natura, come ne' primi desiderj ed appetiti; i quali sono però dal libero arbitrio dell'uomo cristiano colla volontà soprannaturale riprovati: onde la persona è in essi passiva e non attiva, ed anzi attiva contro di essi. Egli è dunque chiaro che nell'uomo giustificato rimane quella radice di mala volontà che al male lo inclina; benchè l'inclinazione non sia una caduta, prevalendo la volontà santa e personale. Tutti i Padri hanno riconosciuto il combattimento delle due volontà nell'uomo rigenerato e santo: le quali due volontà non si confondano però con quelle due che combattono nell'uomo che non è ancora a Dio convertito, ma che travaglia seco stesso e si dispone alla conversione. Perocchè l'uomo giusto non è diviso, ma è tutto nella volontà santa e soprannaturale a cui pienamente acconsente; là dove l'uomo non convertito per anco, e tuttavia lottante colle passioni sue, non è ancor tutto nella volontà buona, ma parte nell'una e parte nell'altra miserabilmente diviso e squarciato, secondo l'acuta osservazione di sant'Agostino: *Ita etiam cum aeternitas delectat superius, et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens, et ideo discerpitur gravi molestia dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit* (3). Ma se non è divisa la *persona* dell'uomo santo, è però divisa in lui la *natura*, fino che rigenerato anche il corpo a suo tempo, la volontà santa, assoggettandosi pienamente anche la volontà naturale e la carne, potrà perfezionare quel bene, che ora non può se non, viril-

(1) Rom. VII.
(2) *De nuptiis et concup.*, L. I, c. XXVIII.
(3) *Confess.* L. VIII, c. X.

mente combattendo, incominciare. E da tutto questo potrà intendere il sig. Eusebio altresì che cosa sono que' peccati non imputabili, che ne' rinati si possono anco chiamare peccati materiali, e che al peccato originale si riducono coll'Aquinate, il quale vi riduce anche il mancamento delle virtù (1).

CXIV. A confirmare la sopra esposta dottrina del modo onde Iddio opera la giustificazione dell'uomo coll'infusion della grazia, per la quale la concupiscenza *transit reatu et manet actu*, perchè ella non guasta più la persona dell'uomo, tutta nuova, e pura, e dominante; io adducevo degli altri luoghi di s. Paolo, che mi meritarono dal signor Eusebio nuove condanne. Recherò qui tutto il passo del *Trattato della Coscienza*, fatto segno al furente suo sdegno non quella parte sola che a lui piacque di metter sott'occhio a' lettori suoi, e il passo è questo:

« San Paolo spiega questa singolar dottrina del peccato, « che inabita nell'uomo senza che conduca dietro a sè la dan- « nazione dell'uomo, in questa maniera. La legge domina nel- « l'uomo fino a tanto che l'uomo vive; ma se l'uomo è morto, « non gli può essere più applicata la legge. Così una donna è « legata al marito fino che vive; ma morto il marito, ella è « sciolta. Or medesimamente la legge del peccato era legata al- « l'uomo vecchio fino che questi vivea; ma morto l' uomo vec- « chio, la legge del peccato non gli può essere più applicata; « epperò l'uomo nuovo è libero dal peccato.

« Ora che cos'è l'*uomo vecchio* e l'*uomo nuovo* di s. Paolo? « Sono le due volontà personali, la naturale e la soprannatu- « rale. Fino che non v'avea nell'uomo che la volontà naturale, « era quella che dominava, era quella la personale, e però, « essendo guasta, ella perdeva l'uomo; ma surta in esso una « volontà soprannaturale, è oggimai questa che governa, e che « tiene sotto di sè la stessa volontà naturale, è questa l'unica « volontà personale dell'uomo; ed essendo questa buona, ella « salva l'uomo » (2).

---

(1) — *Omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum* S. II. II, LIII, 1, ad 2).

(2) *Trattato della Coscienza*, facc. 72, 73.

Il sig. Eusebio comincia dicendo: « L'uomo vecchio e l'uomo « nuovo dell'Apostolo è tutt'altro da ciò, che qui dice il si- « gnor Antonio Rosmini ».

Rispondo che per decidere che « l'uomo vecchio e l'uomo « nuovo di s. Paolo è tutt'altro da ciò che dice il sig. Antonio « Rosmini », bisogna aver prima inteso che cosa dice il signor Antonio Rosmini; ed è appunto questo che voi non avete inteso: andate avanti, e vel mostrerò.

« Ecco, secondo i sacri Interpreti » (i sacri Interpreti sono sempre tratti in campo dal signor Eusebio, i quali però assai più gli stanno in bocca che in testa, come si vide e vedrà), « il « senso legittimo del passo da lui recato di questo Capit. VII « dell'Epistola ai Romani. — Come morto il marito, la moglie « dalla marital legge prosciolta, passa liberamente ad altre nozze; « così cessati i riti mosaici, noi dal loro dominio prosciolti ci « congiungemmo al Vangelo di Gesù Cristo: affinchè sotto il « dominio suo rendiamo a Dio frutto degno; nè diamo più in « luce opere morte, prole malnata di vizj che nascevano in « noi sotto la tirannia della legge. Pertanto, per la grazia di « Gesù Cristo sottratti da quella legge che era alla nostra li- « bertà occasione di peccato e di morte, serviamo a lui nella « novità dello spirito dell'Evangelio, e non nell'antichità mo- « saica della lettera material della legge: *Ita ut serviamus in « novitate spiritus, et non in vetustate litterae.* — Questo è l'uomo « vecchio e l'uomo nuovo di s. Paolo precisamente » (1).

Osservo 1.°, che il sentimento espresso in questa vostra non interpretazione, ma larga dichiarazione, non *precisamente*, ma *press' a poco* e salvi gli errori che vi avete frammisti, è quello appunto che vuole esprimer l'Apostolo; ma non trattasi qui di sapere che cosa l'Apostolo in general voglia dire, il che non è difficile; trattasi di render conto delle sue singole espressioni, dandone la ragione e indicandone la proprietà: cosa che a voi, Eusebio mio, nè pur cadde in mente di dover fare:

2.° che il sentimento generale da voi attribuito a s. Paolo, non è per avventura contrario all'uso ch'io feci di quel brano

(1) R. Aff. XIV, f. 51, 52.

dell'Apostolo; come decide quella testa vostra, che va a vapore senza valvola di sicurezza.

E per provarvi che la pretesa vostra interpretazione è larga larga, e non tocca punto la questione di cui si tratta, e di cui nè pur sospettate, tanto siete sottile! rimettiamo qui sott'occhio de' lettori il passo dell'Apostolo: *An ignoratis fratres (scientibus enim legem loquor), quia lex in homine dominatur quanto tempore vivit? Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera si fuerit cum alio viro: si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri: ut non sit adultera si fuerit cum alio viro* (1). Qui l'Apostolo fa una allegoria della donna a cui è morto il marito, onde riman libera da passare alle nozze con altro uomo. Trattasi di sapere chi sia quest'uomo che muore, e questa sposa che passa ad altre nozze. Voi dite francamente che il marito sono i riti mosaici cessati, e la sposa sopravvivente siamo noi, che dal loro dominio prosciolti ci congiungiamo al Vangelo. Ma s. Paolo non si può contentare di questa grossa interpretazione; perchè non adattata a quello che segue: conciossiachè egli stesso tosto applicando la sua allegoria, dichiara che il marito che muore siamo anzi noi stessi, non i riti mosaici come voi dite. *Itaque fratres mei, et vos* MORTIFICATI ESTIS *legi per corpus Christi.* Nell'allegoria dunque dell'Apostolo noi siamo il *marito* che muore; e pure egli sembra che noi siamo anche la sposa che va ad altre nozze; soggiungendo: *ut sitis alterius, qui ex mortuis resurrexit.* Come siamo dunque noi stessi il marito? come siamo ancora la moglie che, morto il marito, passa ad altre nozze? — Ecco la difficoltà che voi del tutto ignorate. Dice s. Giovanni Crisostomo (di cui si vede che conoscete il nome perchè lo citate, ma non la dottrina, perchè tutt'altra da quella che voi affermate), che s. Paolo in questo passo difficile fa che l'allegorico matrimonio rimanga sciolto non solo per la morte del marito (la legge), ma ben anco per la morte della sposa (l'uomo): *Ac videtur quidem unum dicere*, è s. Giovanni Crisostomo che

---

(1) Rom. VII.

ragiona, *sed duo ponit ad rem propositam argumenta. Alterum quidem, quod mortuo viro, mulier viri legi non subdita sit; nec cohiberi possit, quominus alteri nubat: alterum vero, quod hic non modo vir mortuus sit, sed etiam mulier. Ita ut duplici illa fruatur libertate* (1). Perocchè, dice il Santo, se il matrimonio è rotto quando l'uomo muore, e la donna rimane libera; molto più è rotto, e questa rimane libera dal vincolo, se essa stessa muore: *Si enim mortuo viro non est obnoxia mulier; multo magis illa mortua, ab illo liberata est* (2). Onde conchiude, *Etenim ipsa* (lex) *mortua est, et nos quoque* MORTUI SUMUS, *ac dupliciter sublata potestas est.*

Convien dunque vedere come nell'allegoria di s. Paolo noi stessi possiamo essere, sotto rispetti diversi, e il marito che muore, e la sposa che pur muore, secondo il Crisostomo; e finalmente la sposa che non è morta, perocchè ad altre nozze trapassa. Di queste difficoltà non leggeri si esce qualora noi distinguiamo la *natura* umana la quale è la sposa, dalla *persona umana* la quale è il marito. Il marito è il principio attivo nella generazione; e il principio attivo nell'ordine della moralità è appunto la *persona*. La moglie nella generazione è il principio passivo, e così pure la natura umana è passiva nell'ordine morale; di maniera che questa natura è moralmente buona se il principio personale (suo allegorico marito) è buono, ed è moralmente cattiva se il principio personale (suo allegorico marito) è cattivo: nel primo matrimonio i figliuoli che n'escono, cioè le azioni morali, sono buone; nel secondo matrimonio, i figliuoli che escono dal principio personale cattivo, influente nella natura umana, sono cattivi. Ora la natura umana, la sposa, non muore; ma muore la persona (*homo vetus*), e ne risorge un' altra (*homo novus*). Che cosa è la persona che muore? è la volontà naturale guasta dal peccato d'origine in quelli che non sono rinati, la qual volontà essendo suprema e dominante forma l'*uomo vecchio*, l'*uomo nella carne*, di cui l'Apostolo: *Cum enim essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris*

(1) Hom. XII in Ep. ad Rom.
(2) Ivi.

ut fructificarent morti (1). La legge del maritaggio fra la natura umana e l'uomo vecchio, che s. Paolo chiama *lex viri*, trovasi nella *lettera* della legge, come dice sant'Ambrogio (nome caduto pure in bocca del signor Eusebio), *Legis interpretatio corporalis* (2). Fu la letteral legge mosaica, che suggellò e confirmò quel matrimonio fra l'uomo vecchio e peccatore, e l'umana natura; perocchè, *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Sine lege enim peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando: sed cum venisset mandatum, peccatum revixit* (3). E poichè la legge in quanto è lettera ed occasion di peccato, e, come dice sant'Agostino, *legis reatus, et praevaricatio, quam lex per litteram, cui gratia defuit, faciebat occasionaliter* (4), essa pure cessa, se cessa l'uomo peccatore, perchè *lex justo non est posita* (5); perciò si può dire con s. Giovanni Crisostomo, che sia morta anche la legge pigliando la similitudine da un altro lato. Ma morto l'uomo vecchio, la natura umana libera dalla schiavitù del peccato, passa ad un altro maritaggio coll'uomo nuovo, *creatus in justitia et sanctitate*, cioè colla *volontà soprannaturale*, persona nuova, che si crea per la grazia: e di quest'uomo il tipo e il principio si è Cristo risorto, a cui noi siamo pel battesimo incorporati. Onde dice: *Itaque fratres mei, et vos mortificati estis legi per corpus Christi: ut sitis alterius, qui ex mor-*

---

(1) Rom. VII, 5. — S. Giovanni Crisostomo mostra che per *uomo vecchio* s'intende l'*iniquità*, appunto perchè l'iniquità dimora nel principio personale come in suo subbietto. Ecco le sue parole: *Complantati facti sumus similitudini mortis ejus, ut destruerетur* CORPUS PECCATI; *non hoc corpus sic appellans, sed universam malitiam. Sicut enim* VETEREM HOMINEM *dicit universam malitiam, sic et* CORPUS HOMINIS *illius vocat malitiam diversis nequitiae partibus constantem* (In Ep. ad Rom. Hom. XI). — La differenza fra l'*homo vetus* e il *corpus peccati* ovvero *corpus hominis (veteris)*, parmi essere quella stessa che passa fra la concupiscenza avanti il battesimo, e dopo il battesimo. Il *corpus peccati* non è tutto l'*uomo vecchio*, ma solo la sua parte materiale; la *natura* che rimane inferma, non la *persona* che rimane sanata.

(2) *Enarratio* in Ps. XLIII, n. 61, 62.

(3) Rom. VII, 8, 9.

(4) *Contra Faust.* L. XV, c. VIII.

(5) I. Tim. I, 9.

tuis resurrexit, ut fructificemus Deo. La legge di questo maritaggio (*lex viri*) è ancor la legge di Dio, ma non più come *lettera* ed occasion di peccato, dalla qual legge di peccato già siamo sciolti; ma come *spirito* ed occasione di santità e di merito: *Nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.* Or questo maritaggio, dice s. Paolo, della umana natura coll'uomo nuovo, avente una legge tutta spirituale, non si fa, se non nella parte superiore, di guisa che rimane una cotal parte dell'uomo vecchio, che ripugna alla legge nuova che è spirituale: *Scimus enim quia lex spiritualis est: ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato.* Ma quest'io carnale, non sono io veramente; è una porzione della mia natura, non è la persona mia, la quale è già libera e santa, e si compiace della legge santa: *Quod enim operor, non intelligo. Non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio. Si autem quod nolo, illud facio: consentio legi, quoniam bona est. Nunc autem jam* NON EGO *operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Scio enim quia non habitat in me, hoc est* IN CARNE MEA (nella mia natura, e non nel ME, nella mia persona), *bonum* (1). L'uomo vecchio adunque soggetto alla legge carnale, e l'uomo nuovo soggetto alla legge spirituale, sono i due mariti a cui la natura umana congiungesi: infelice col primo, felicissima col secondo. Questa è l'interpretazione del passo dell'Apostolo, nel quale, non intendendolo il signor Eusebio, trasecola perchè io trovi le due volontà personali, cioè l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, i due mariti a cui mostra l'Apostolo sposarsi l'umana natura; e colla sua magistral franchezza conchiude: « Sono adunque una chi« mera dello scrittore le due volontà personali dell'uomo, che « s. Paolo affatto non nomina nel senso ch'ei vuole » (2).

CXV. E siami qui conceduto, che ad obbiezioni simili, opponendo risposte simili, ad Eusebio Cristiano, che tanto si piace schernire l'imperizia mia nell'intendere le divine Scritture, ostentando la sua perizia, io applichi le parole di sant'Agostino, che de' Pelagiani scrivea: *Nobis objiciunt intelligendi tarditatem,*

---

(1) Ad Rom. VII.
(2) R. Aff. XIV, f. 52.

cum ea quae tam perspicue dicta sunt, in nescio quid aliud detorquere conantur (1). E ne ho ben ragion di farlo: perocchè a sostegno dell'abbracciato suo errore, stiracchia egli veramente que' luoghi, dove l'Apostolo parla dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo, del marito che muore e del secondo marito che viene sposato dalla donna rimasta libera, dicendo francamente: « Parla « s. Paolo dell'uomo stesso, affinchè PEL PREDOMINIO LIBERO CHE « HA DELL'UNICA SUA VOLONTÀ, lasci il giogo della legge ed i vizii, « e si sottoponga e conformisi colle opere alla verace santità del « Vangelo » (2). Che l'uomo coll'arbitrio già sanato e liberato dalla grazia, possa conformare l'opere sue alla verace santità del Vangelo, concedesi pienamente. Ma non concedesi punto nè poco, che l'uomo non ancora giustificato possa da sè stesso lasciare il giogo della legge ed i vizii, ed eseguire i precetti evangelici, come Eusebio sembra pretendere, dicendo egli tutto ciò, si noti bene, al proposito delle nuove nozze che l'umana natura dee contrarre colla grazia divina dopo essere morta al peccato *per corpus Christi*. Il discorso in fatti dell'Apostolo riguarda la giustificazione, per la quale cessa l'uomo vecchio e l'uomo nuovo si crea. Ora a questa grazia non si giunge colle opere, nè *col predominio libero che ha l'uomo dell'unica sua volontà*. Anzi è scritto, che *nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (3); ed ancora: *Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille* (4); e san Paolo medesimo: *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est* (5); nè senza la grazia, coll'*unica volontà* naturale, non si possono eseguire i precetti della legge di Dio; non puossi nè pur cominciare ad eseguirli credendo di vera fede, molto meno *conformarsi colle opere alla verace santità del Vangelo;* essendo questo un dogma da più Concilii deciso (6). Lo sciogliersi adun-

---

(1) *De peccatorum meritis et remiss.*, L. I, c. IX.

(2) R. Aff. XIV, f. 52.

(3) Jo. VI, 44.

(4) Ivi, 29.

(5) Eph. II, 8.

(6) *Si quis sicut augmentum, ita etiam et INITIUM FIDEI, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, — non per gratiae donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti, CORRIGENTEM VO-*

que dai ceppi di quella legge, che sebbene santa e giusta e buona in sè stessa, tuttavia vien chiamata dall'Apostolo *legge di morte*, perchè occasione di peccato e di morte all'uom vecchio, non è operazione a cui basti l'*unica volontà* naturale dell'uomo; che anzi, dice sant'Agostino, tanto più riman vergognata e confusa questa volontà umana, quanto più ella presume di poter quello che pure non può: *Sed peccatum* (il peccato originale, l'uomo vecchio, il primo marito dell'umana natura) *per bonum* (per la legge che è buona) *fallit, et per illud occidit eos, qui cum sint carnales, putant suis viribus legem spiritalem se posse complere; et per hoc fiunt non solum* PECCATORES, *quod essent etiam si legem non accepissent, sed etiam* PRAEVARICATORES, *quod non essent nisi legem accepissent* (1).

Quanto poi al non riconoscere se non un'*unica volontà* nell'uomo, di cui, dice Eusebio, l'uomo ha il *libero predominio*, col quale egli può *lasciare il giogo della legge ed i vizii, e sottoporsi e conformarsi colle opere alla verace santità del Vangelo*; io gli domando se quest'unica volontà sia quella di cui parla l'Apostolo là dove dice: *Deus est enim qui operatur in vobis et* VELLE *et perficere, pro bona voluntate* (2); o quella di cui sta scritto: *Dabo vobis* COR NOVUM, *et* SPIRITUM NOVUM *ponam in medio vestri: et auferam* COR LAPIDEUM *de carne vestra, et dabo vobis cor carneum* (3); ovvero quella che domandava il Salmista quando diceva a Dio: *Cor* MUNDUM *crea in me Deus, et*

LUNTATEM NOSTRAM *ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed* NATURALITER *nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur* (Concil. Arausic., c. V).

Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, idest, evangelicae praedicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu (Concil. Arausic., can. VII).

Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen, et difficulter possit; anathema sit (Concil. Trid., Sess. VI, can. II).

Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut poenitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit (Ibid., can. III).

(1) Ep. CXCI. (2) Philipp. II, 13. (3) Ezech. XXXVI.

spiritum rectum *INNOVA* in visceribus meis (1); perchè il *cuor nuovo* e il *cuor lapideo* corrispondono pure all'uomo nuovo e all'uomo vecchio di s. Paolo, ai quali il sig. Eusebio non accorda che un'unica volontà. Ora se negli accennati testi apparisce che Iddio opera nell'*uomo* quel *volere* che non avea, e gli crea un *cuor nuovo*, cioè un nuovo principio di volere, giacchè il cuore non è che la volontà dell'uomo; mi dica il sig. Eusebio, se l'unica sua volontà è questa creata ed infusa da Dio, ovvero se ella è quella che porta l'uomo in nascendo per sua natura. Da vero, che se per l'unica sua volontà egli intende quel principio di volere che soprannaturalmente in lui è infuso e creato; egli verrebbe a negare che l'uomo privo di grazia avesse volontà, e però sarebbe un tal essere che non potrebbe più volere cosa alcuna: la qual sentenza non è del gusto certamente d'Eusebio. Ma se all'incontro egli intende per l'unica volontà dell'uomo il principio naturale di volere; egli dunque disconosce la volontà soprannaturale di cui Iddio gratuitamente dona l'uomo, allorquando questi rinasce; e il suo sistema via più chiaro apparisce per quel che è.

Certo, lungi da me l'aderir con Pelagio a un tale sistema! E però riconoscerò sempre colla Chiesa, che, rinascendo l'uomo alla grazia, a quella *volontà naturale* ond'egli può volere i beni della natura, s'aggiunse una volontà soprannaturale, ond'egli oggimai può volere i beni divini e soprannaturali: la prima delle quali due volontà dicesi nelle Scritture *voluntas humana* (2); in quanto poi cade facilmente in peccato, s'appella *voluntas carnis* (3); là dove la seconda è chiamata or *voluntas Dei*, or *bona voluntas*, ora *cor novum*, ora *spiritus novus*, ora *nova creatura*, ora *novus homo*, ora *sapientia*, ora *dilectio*, ora *charitas* (4), e con altri modi simiglianti.

---

(1) Ps. L. (2) II. Petr. I, 21.

(3) *Et vos, cum essetis MORTUI delictis et peccatis vestris, — in quibus et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostrae, FACIENTES VOLUNTATEM CARNIS et cogitationum, et eramus natura filii irae, sicut et caeteri: Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et eum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cujus gratiâ estis salvati. — NON EX OPERIBUS, UT NE QUIS GLORIETUR* (Ad Eph. II, 1, 3-5, 9).

(4) Dal non esser altro la buona volontà, che la carità infusa, così argo-

Sant' Agostino, spiegando i due alberi nel Vangelo accennati, dice, che il Signore parlava *DE DUABUS VOLUNTATIBUS hominum, bona scilicet et mala, istam bonam, illam malam arborem dicens; quia de bona voluntate opera bona nascuntur, et mala de mala, nec possunt bona de mala, et mala de bona* (1). Ma Pelagio rifiutava al tutto di riconoscere nell'uomo queste due volontà; ma ne ammetteva anzi una sola, e diceva, che « pel predominio libero che ha di quell'unica sua volontà, poteva e lasciar il giogo della legge ed i vizii, e conformarsi coll'opere alle virtù del Vangelo » (2). A cui rispondeva sant' Agostino, che quell' eretico non sapeva che si dicesse, ammettendo, contro l'evangelica verità e la dottrina apostolica, una radice sola de' beni e de' mali, un'unica volontà! *Ubi, non intuens quid loquatur, UNAM EAMDEMQUE RADICEM CONSTITUIT BONORUM ET MALORUM, contra evangelicam veritatem, doctrinamque apostolicam.* E lo prova co' due alberi del Vangelo, e co' passi di s. Paolo così: *Namque et Dominus nec arborem bonam dicit posse facere fructus malos, nec malam bonos: et apostolus Paulus cum dicit radicem malorum omnium esse CUPIDITATEM* (la volontà naturale in quant'è disordinata), *admonet utique intelligi radicem bonorum omnium CARITATEM* (la volontà soprannaturale (3)). *Unde si duae arbores bona et mala, duo sunt homines bonus et malus* (non l'uomo

menta sant'Agostino contro Pelagio: *Cum ergo dicat Scriptura, Caritas ex Deo est: vel quod est amplius, Deus caritas est: cum apertissime clamet Johannes apostolus, Ecce qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei vocemur et simus: iste audiens, Deus caritas est, quare adhuc usque contendit, quod ex illis tribus tantummodo possibilitatem habeamus ex Deo, bonam vero voluntatem BONAMQUE ACTIONEM habeamus ex nobis? Quasi vero aliud sit bona voluntas quam caritas, quam Scriptura nobis esse clamat EX DEO, et A PATRE DATAM, ut filii ejus essemus* (De Gratia Christi contra Pelag. et Coelest., c. XXI).

(1) *De nuptiis et concupisc.*, L. II, c. XXVI.

(2) Ecco le proprie parole di Pelagio riferite da sant'Agostino: *Habemus autem*, inquit, *possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quamdam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat, et quae possit ad proprii cultoris arbitrium, vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum* (De gratia Christi, contra Pelag. et Coelest., c. XVIII).

(3) *Quasi vero*, dice sant'Agostino più sotto, sempre confutando Pelagio, *aliud sit bona voluntas quam caritas, quam Scriptura nobis esse clamat EX DEO, et A PATRE DATAM, ut filii ejus essemus* (Ivi c. XXI).

tesso d'Eusebio) *quid est bonus homo nisi voluntatis bonae, hoc st, arbor radicis bonae? et quid est homo malus, nisi voluntatis nalae, hoc est, arbor radicis malae?* (1). La qual dottrina toglie forse le buone opere? Anzi le stabilisce, dimostrandoci il vero fonte, che è l'albero buono, l'uomo nuovo, il nuovo marito del-'umana natura, la nuova e soprannatural volontà infusa nell'uo-no: onde sant'Agostino ancora, *Fructus autem harum radicum itque arborum, facta sunt, dicta sunt, cogitata sunt, quae bona le bona voluntate procedunt, et mala de mala* (2). E l'Apostolo tesso allude all'allegoria dell'albero, quando ci dice *COMPLAN-TATI* nel battesimo (3), *plantationis nomine*, come dice s. Giovanni Crisostomo, *fructum ejus* (Christi) *in nobis subindicans* (4). L'ar-bore poi si pianta sotterra; ed acciocchè frutti. Così siamo stati eppelliti con Cristo; *Sicut enim corpus* (Christi) *sepultum in terra, fructum, orbis salutem attulit; ita et nostrum in baptismate sepul-um, fructum tulit, justitiam, sanctificationem, adoptionem, innu-nera bona: fervet etiam demum resurrectionis donum* (5).

CXVI. Ma il signor Eusebio si ride di tutte queste autorità, dopo aver detto che « parla s. Paolo all'uomo stesso » esclu-lendo i due uomini, e gli parla « affinchè pel predominio li-« bero che ha dell'UNICA SUA VOLONTA', lasci il giogo della legge « ed i vizii, e si sottoponga e conformisi colle opere alla ve-« race santità del Vangelo », soggiunge nella nota: « Per evi-« denza maggiore della quale interpretazione, si legga nel ca-« pitolo quarto dell'Epistola del medesimo Apostolo agli Efesi « dal versicolo ventesimo secondo fino alla fine: dove dichiara » sentiam bene che cosa dichiari l'Apostolo, secondo Eusebio, intelligenza di que' molti luoghi delle sue epistole dove egli parla dell'*uomo nuovo* e dell'*uomo vecchio*) « CHE PER UOMO VEC-« CHIO E PER UOMO NUOVO EGLI ALTRO NON INTENDE, CHE LE LIBERE « OPERAZIONI DELL'UOMO O MALE O BUONE » (6). Se le libere ope-razioni dell'uomo o male o buone costituissero l'uomo vecchio

(1) *De gratia Christi, contra Pelag. et Coelest*, c. XVIII.
(2) Ivi, c. XVIII.
(3) Rom. VI, 5.
(4) In Ep. ad Rom., c. VI.
(5) Ivi.
(6) R. Aff. XIV, f. 52.

e l'uomo nuovo, che bisogno ci sarebbe oggimai più di battesimo! Il morire dell'uomo vecchio e il risorger del nuovo non sarebbe più figurato ed effettuato, come l'Apostolo pur insegna, nelle acque battesimali: *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem: ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.— Hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, et ultra non serviamus peccato* (1). Questa morte, questo seppellimento dell'uomo vecchio si fa *ne ultra serviamus peccato*, e il suscitamento dell'uomo nuovo si fa *ut nos in novitate vitae ambulemus*: le buone opere adunque che fa il nostro libero arbitrio, sono l'*effetto* dell'uomo nuovo già rigenerato, e vengono a lui dietro; non la causa: come il cessamento delle male opere è l'effetto e la conseguenza della morte dell'uomo vecchio, non sono la causa di essa morte; la qual causa, sia della morte dell'uomo vecchio, sia del risorgimento dell'uomo nuovo, non può essere che la grazia di Dio, come insegna sì espressamente il Concilio di Trento in tutta la Sessione VI, dove tratta *De justificatione*. Il dire adunque che s. Paolo, « per uomo vecchio e per uomo nuovo ALTRO NON INTENDE che le libere operazioni dell'uomo o male o buone » (2), è agli occhi miei una vera e formale eresia, perchè essendo l'*uomo nuovo* l'uomo giustificato, e l'*uomo vecchio* essendo l'uomo non ancora giustificato, si viene a dire che le *libere operazioni dell'uomo*, se *buone*, costituiscono l'uomo nuovo, se *male*, costituiscono l'uomo vecchio: mentre all'incontro il Concilio di Trento dichiara, *oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent; facti immundi, et ut Apostolus inquit, naturâ filii irae,— usque adeo* SERVI ERANT PECCATI, *et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo Gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari aut surgere possent* (3). Che se « le libere operazioni dell'uomo sono l'uomo nuovo e l'uomo vecchio » di s. Paolo e del Concilio di Trento;

(1) Rom. VI, 4, 6.
(2) R. Aff XIV, f 52 nota.
(3) Sess. VI. *De justif.*, c. I.

dunque nel bambino battezzato, nel quale ancor non vi sono libere operazioni buone, non si riconoscerà punto esistere l'uomo nuovo, altro assurdo manifesto; non sarà egli dunque *rinato*, come lo chiama la Chiesa cattolica, non *rigenerato*, non sarà la *nuova creatura* di s. Giacopo, non il *figliuolo di Dio* di tutte le Scritture. Al contrario nel bambino avanti il battesimo, nel qual pure non sonovi libere operazioni, non si riconoscerà punto esistere l'uomo vecchio, il figliuolo d'Adamo! Se voi siete un teologo ignorante, Eusebio mio, ben per voi! In tal caso vi sarà facile imparare, che l'uomo vecchio non può morir da sè stesso, nè colle sue libere operazioni; ma può conservarsi morto, come dice s. Giovanni Crisostomo, qualor prima sia mortificato dalla grazia divina, purchè anche in appresso a questa egli cooperi: *Nam quod priora peccata sepulta fuerint* (in baptismo), *ex illius* (Christi), *dono factum est; quod autem post baptismum peccato mortui maneamus, id studii nostri esse debet* (1); ed appresso: *Si ergo mortuus es in baptismo, mane mortuus: etenim quisquis mortuus est, non ultra peccare potest. Si autem peccas, Dei donum labefactas* (2). Imparar potrete ancora, che l'uomo nuovo non può risorgere da sè stesso colle sue *libere operazioni*, ma che dopo essere stato dall'agricoltor celeste, quasi arbore novello, piantato, può anche produr frutti, s'egli corrisponde liberamente all'incremento che Dio gli dà: onde di nuovo il Crisostomo fa in questo modo parlar s. Paolo: *Cogitate enim, inquit* (Apostolus), *et qui fueritis, et qui facti sitis. Quinam ergo eratis? Mortui et perditi* PERNICIE NULLO MODO EMENDABILI: *non erat enim qui opem ferre posset. Et quinam ex illis mortuis facti estis? viventes, vita immortali. Et cujus operâ?* Forse per le opere libere dell'uom stesso, come vuol Eusebio? Non piace al santo Padre; che anzi risponde senza esitazione, trattarsi d'opera infinita, a cui niuno può dar mano se non l'Onnipotente: *Non enim erat qui opem ferre posset.* Risponde adunque: *Per eum qui omnia potest, Deus.* Nato poi l'uomo nuovo, il vivente della vita di grazia, conseguitano le buone opere e meritorie. Laonde prosegue: *Ergo ae-*

(1) In Ep. ad Rom. Hom. XI.
(2) Ivi.

quum est, ut sub illo militetis, cum tanta animi alacritate, quanta par est eos, qui ex mortuis viventes facti sunt (1). Le libere opere buone adunque non costituiscono l'uomo nuovo, ma dall'uomo nuovo già costituito e creato vengono poste: onde s. Paolo dice: *Creati in Christo Jesu, in operibus bonis, quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus* (2). Dice prima, *creati in Christo Jesu;* questo non dipende dall'opere nostre, è la generazione spirituale dell'uomo nuovo: poi dice, *in operibus bonis,* perchè l'uomo nuovo, avendo ricevuto la volontà soprannaturale, da s. Bernardo appellata *excellentior voluntas* (3), può operare e meritare il bene, e dee farlo: finalmente aggiunge, *quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus*, per indicare che le stesse opere buone che pone il nostro arbitrio dalla grazia liberato e sanato, a Dio ed alla pietà sua noi dobbiam riportarle. Vero è che le opere buone vanno compiendo il rinnovamento dell'uomo per due ragioni. La prima, perchè nel battesimo non si rinnovella se non la parte superiore, non l'inferiore dell'uomo; onde dice l'Apostolo: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (4): conciossiachè, sebbene io sia libero e santo, *condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* (5), tuttavia non sono possente a farmi ubbidire dalla parte inferiore della mia natura, che da me, persona, è discorde e staccata; onde *velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio* (6). Restami adunque a compir l'opera del mio perfetto rinnovamento col combattere e soggiogarmi, quanto è possibile in questo mondo, quella parte della mia natura che tuttavia mi fa guerra, fino che venga la sua distruzione, e appresso la sua rigenerazione, quando tutto l'uomo diverrà seco stesso concorde, e nulla vi sarà più che pugni colla persona sua, se questa persevererà fin alla fine nella santità e nella giustizia.

---

(1) In Ep. ad Rom. Hom. XI.

(2) Eph. II, 10.

(3) *Nihil in nobis tam simile Spiritui sancto est, quam* VOLUNTAS, *vel* AMOR, *sive* DILECTIO, *quae* EXCELLENTIOR VOLUNTAS EST. *Dilectio namque* DONUM *Domini est, etc.* (Medit, L., I, c. 1).

(4) Rom. VII, 25.

(5) Ivi, 22.

(6) Rom. VII, 18.

La seconda ragione, onde può dirsi che l'opere buone vengono l'uomo rinato compiendo, si è, perchè questi ha bisogno di ristorare i quotidiani detrimenti che da' peccati veniali sostiene, e di fare quelle opere della vita spirituale, che alla conservazione di questa sono richieste, acciocchè non risorga l'uomo vecchio, e non torni a regnare in lui il peccato; come avverrebbe se all'opere del peccato nuovamente col libero arbitrio suo consentisse. Laonde l'Apostolo insegna, che noi dobbiamo seguitare a deporre l'uom vecchio, e a vestire il nuovo: *Deponere vos* SECUNDUM PRISTINAM CONVERSATIONEM *veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis* (1): nel qual luogo parla l'Apostolo evidentemente a quelli che sono già battezzati, e gli esorta a continuare la loro rinnovazione, o riprendere le opere dell'uomo novello, se per loro colpa le avesser dismesse. Ed allo stesso modo, il Concilio di Trento prende in due sensi la rinnovazione dell'uomo, nel primo de' quali significa la giustificazione, ch'egli appunto chiama *renovatio interioris hominis* (2), della qual dice, che *sine lavacro regenerationis, aut ejus voto, fieri non potest* (3): nel secondo significa l'incremento e la conservazione della giustificazione ricevuta, la quale si fa colle opere del libero arbitrio dalla grazia ajutato, e della quale dice: *Sic ergo justificati, et amici Dei, ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem,* RENOVANTUR, *ut Apostolus inquit, de die in diem: hoc est, mortificando membra carnis suae, et exhibendo ea arma justitiae in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei, et Ecclesiae, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide* BONIS OPERIBUS (il signor Eusebio può imparar qui, qual sia il posto delle libere opere buone), *crescunt, atque magis justificantur, sicut scriptum est: Qui justus est, justificetur adhuc* (4). Le quali tutte cose mostrando il signor Eusebio ignorare, e prendendo la seconda rinnovazione, che è un accrescimento o conservazione della prima,

---

(1) Eph. IV, 22—24.
(2) Sess. VI. *De justif.*, c. VII.
(3) Ivi, c. IV.
(4) Sess. VI. *De justif.*, c. X.

per la prima, che forma e crea veracemente l'uomo nuovo, osa dire francamente che l'Apostolo « *dichiara* che per uomo vec« chio e per uomo nuovo egli ALTRO NON INTENDE che le libere « operazioni dell'uomo o male o buone » (1)!

CXVII. L'artificio continuo di Eusebio Cristiano mira a far credere, che chi non professa i suoi errori, ch'egli spaccia per verità cattoliche, debba di necessità cadere negli errori contrarj. Ma sant'Agostino rispondeva a Pelagio, e così noi facciam con Eusebio, che fra i due errori estremi, sta nel mezzo la fede cattolica. Applichiamo questa osservazione alla maniera onde Eusebio tende a difendere l'erronea sua persuasione, che il libero arbitrio dell'uom che nasce sia sano, e non punto guasta la volontà. Che colle *libere opere* si formi l'uomo vecchio e l'uomo nuovo secondo che quelle sono buoni o cattivi frutti dell'*unica volontà dell'uomo*, egli è un errore che nasce da quell'altro, che prima noi già notammo in Eusebio, che cioè l'unica *volontà* dell'uomo non sia guasta; al che provare egli trasse in mezzo i nomi illustri di Abele, di Enoc e d'altri anteriori alla legge mosaica, non che al tempo della grazia, « i quali, egli dice, « quantunque non esenti dal peccato originale, — per le loro « virtù piacquero a Dio e si salvarono » (2). Dunque l'unica loro volontà naturale non era guasta, tale è il suo modo di argomentare: dunque egli è un errore il credere, che il peccato originale consista in un'avversione dell'anima da Dio, in una stortura della volontà che impedisca di piacere a Dio e di salvarsi: non essendo anzi egli altro, che la mancanza della grazia, che considerasi per peccato, benchè in realtà nasca l'uomo presentemente anche rispetto all'anima sua tale, quale sarebbe se, privo di grazia, uscisse dalle mani di Dio medesimo (3). E nel vero, « si oppone troppo alla giustizia e alla bontà infinita « di Dio, — il concetto di un Dio — che mandi l'uomo alla « dannazione senza attual suo demerito » (4), come sarebbe se il peccato originale consistesse in una volontà guasta e tale, per

(1) R. Aff. XIV, f. 52, nota.
(2) R. Aff. VIII, f. 32.
(3) R. Aff. VIII, f. 35.
(4) Ivi, f. 34.

impedimento della quale l'uom non potesse piacere a Dio e salvarsi.

Ora, affine di mantenere questo suo sistema teologico, che fa Eusebio?

Niente meno che asserire eretici e scomunicati tutti quei che nol tengono; e badate bene com'egli incalza il discorso, da quel logico che dimostrasi in tutto il resto, così argomentando:

Il Concilio di Trento espressamente dichiara: « Che in essi « (ne' Gentili e negli Ebrei), comecchè fosse indebolita e inclinata, mai non fu estinta la libertà dell'arbitrio (1).

« Quindi furono pur condannati nell'eretico Bajo quegli articoli ne' quali affermava: — Che il libero arbitrio, senza la « grazia di Dio, altro non può che peccare; che è peccato tutto « ciò che opera il peccatore, o chi è servo al peccato; che « consente a Pelagio chi riconosce nell'uomo un qualche ben « naturale, cioè che derivi dalle sole forze della natura » (2); e così pure le proposizioni 23 e 24 del Sinodo di Pistoja.

Ora il Rosmini « dice evidentemente, che prima che l'uomo « sia rigenerato per la grazia santificante, altro non ha che la « volontà naturale, dominante, personale, guasta, che perde « (cioè manda in dannazione) tutto l'uomo ».

Ora se questa volontà perde tutto l'uomo, dunque ella non può che peccare in tutti gli atti che fa;

Dunque « il signor Rosmini colla sua volontà naturale, do« minante, guasta, che perde senz'altro l'uomo non rigenerato, « pare si allontani dalle decisioni di fede, e si affratelli co« gl'impugnatori medesimi della fede » (3).

Dunque la volontà naturale non è guasta, ma l'uomo colle

---

(1) Recheremo quanto prima il testo intero del sacro Concilio, in vece delle poche parole raffazzonate a modo suo e riportate da Eusebio.

(2) Prop. 27 Baji. *Liberum arbitrium sine gratia Dei adjutoris, non nisi ad peccandum valet.* — Prop. 35. *Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est.* — Prop. 37. *Cum Pelagio sentit qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit.* — Prop. 48 di Quesnello: *Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio, et nisi peccatum sine fidei lumine, sine Christo, et sine charitate?*

(3) R. Aff. XIV, f. 52, 53.

sue virtù, quantunque non esente dal peccato originale, può piacere a Dio e salvarsi.

Non è ella stringente questa maniera d'argomentare? — Eh no, Eusebio mio, non istringe nulla affatto, se non de' granchi.

Distinguete il guasto intrinseco della volontà, dalle azioni della medesima.

Il guasto intrinseco della volontà naturale, la sua avversione da Dio, ed obbliquità, in cui s. Tommaso, Bellarmino, Soto e Gaetano, che sono gli autori di cui avete pur mostrato di saper i nomi a mente, tanto siete erudito! ripongono l'essenza dell'originale peccato, è quella appunto che perde, cioè manda in dannazione tutto l'uomo; giacchè questa dannazione è l'effetto necessario dell'originale peccato, il che è di fede, vogliate o no, come vi ho già mostrato.

Le azioni poi della volontà naturale e guasta, non sono già quelle che mandano in perdizione l'uomo non rigenerato; ma ben accrescono la sua perdizione qualora siano peccaminose; e se sono oneste, pur dalla perdizione nol salvano, senza i meriti e la grazia del Redentore.

Or voi avete citato il Concilio di Trento, prendendone però solo quelle due parole, nelle quali egli dichiara il libero arbitrio non essere affatto estinto per l'originale peccato, e tutto il resto di quelle definizioni della Chiesa, prudente come solete essere, sopprimendo. Ma chi ha mai detto, bell'Eusebio mio, che il libero arbitrio pel peccato originale sia nell'uomo estinto? Io certo nol dissi mai: perchè dunque vel mettete voi nella testa, e de' vostri sogni febbrili fate a me colpa?

Io dissi bene, essere il libero arbitrio per cagion del peccato d'origine indebolito e al male inclinato; ma non confessate pur qui voi stesso, sebben fra' denti, che questo è quanto decide appunto il Tridentino Concilio, *viribus licet attenuatum et inclinatum?* perchè dunque prendervela meco, se meno a voi, e più al Tridentino acconsento?

Dissi ancora, che la volontà dell'uomo che nasce è *guasta:* ma significa forse questo, ch'ella sia *estinta?* Anzi, se fosse estinta, non potrebb'ella essere per avventura nè guasta, nè sana. Che se il Concilio di Trento dichiara l'arbitrio debilitato e al male inclinato, vuol egli forse, così dicendo, che noi intendiamo

tutto l'opposto di quel che dice, cioè che la volontà umana sia anzi pienamente sana, come pur voi vorreste? e qual sinistro spirito vi conduce a recarne in prova quelle stesse parole del Tridentino?

Ma da quelle, voi dite, « chiaramente apparisce, che la vo- « lontà naturale dell'uomo (comechè si ponga (1) inclinata al « male) non fu mai per sè stessa all'uomo cagione di per- « dersi » (2). Da vero, che voi sapete trovare delle cose assai recondite, se nel solo aver detto il Tridentino che il libero arbitrio non fu pel peccato estinto, voi chiaramente vedete essersi con ciò definito, « che dunque la volontà naturale del- « l'uomo, non gli fu mai per sè stessa cagion di perdersi »! Per me confesso, che non ci veggo nulla di questo; e duro ben anco fatica ad intendere in che senso vogliate ciò asserire, essendo tutti i sensi che dare vogliate all'affermazion vostra assurdi egualmente. Se considero quel che segue nel vostro libello, egli pare che vogliate intendere, che « la volontà non sia ne- « cessitata a peccare »; e in tal caso vi richiamo, signor Eusebio mio, alla mente, che questa è un'altra questione, e che la perdizione veniente all'uomo dal peccato d'origine di cui si tratta, non è già la perdizione veniente dalle male operazioni che far possa la volontà, la quale se anco non operasse nulla nè in ben nè in male, perderebbe tuttavia l'uomo egualmente; ma è la perdizion che procede dal vizio inerente alla volontà stessa, pel quale la natura nostra nasce avversa da Dio, peccatrice, serva al peccato e al demonio, in ira a Dio, e ad eterna condannazion sottoposta. Non può la volontà naturale dell'uomo mutarsi da questo stato, e colle proprie forze risanarsi, e così impedire che il peccato che è in lei perda l'uomo; e però si dice che il peccato regna, come dice s. Paolo, ovvero, che è il medesimo, la volontà guasta, in cui sta il peccato, è dominante, perchè dalla grazia ancora non vinta. Possibile che non abbiate saputo intendere tutte queste cose che sono sì chiaramente espresse in quel capitolo del sacro

(1) Che cosa volete significare con questo *si ponga?* forse ch'essa si pone dal Tridentino inclinata al male, ma che *in realtà* non è tale?

(2) R. Aff. XIV, f. 52, 53.

Concilio di Trento, da cui voi strappate sì poche parole menandone un vanto inutile, e che pur dice così: — *oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent* (notate qui che dice l'*innocenza*, non la *grazia* soltanto come voi dite); *facti* IMMUNDI (non come uscir potrebbero dalle mani del Creatore, dalle quali nulla esce d'immondo); *et, ut Apostolus inquit, naturâ filii irae* (cioè della vendetta, Eusebio mio), — *usque adeo* SERVI ERANT PECCATI (il peccato adunque regnava, dominava quando noi eravamo servi di lui), *et sub potestate diaboli* (bella libertà!), *ac mortis* (non solo temporale, ma anco eterna), *ut non modo Gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsum etiam litteram legis Moysi* INDE LIBERARI (ecco in che sta il guasto della volontà che perde l'uomo), AUT SURGERE POSSENT; *tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum* (e però non sano, ma ferito e guasto) (1).

Potete ben qui facilmente imparare, se vi ponete attenzione, che la volontà umana viziata dal peccato originale era ridotta a tale, che in nessuna maniera *inde liberari et surgere posset;* e che non essendo ancora infuso nell'uomo quel potere soprannaturale, pel quale l'uomo s'eleva alle cose celesti; tutto l'uomo era abbandonato alla guida di quella inferma, impotente e viziata libertà; la quale, essendo sola, di necessità dominava.

Il bene naturale è stato diminuito pel peccato, come insegna s. Tommaso, e questo bene naturale è l'inclinazione alla virtù: *Bonum naturae quod per peccatum diminuitur est naturalis inclinatio ad virtutem;* ma questo ben naturale non può mai esser tolto del tutto, perchè in tal caso sarebbe annientato l'uomo: *Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati: unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur* (2). Voi vedete dunque che dall'esser viziata la volontà, come quella in cui risiede l'avversione da Dio che il peccato costituisce, non ne vien mica nè che ella sia estinta, nè ch'ella, come natura creata da Dio, non possa operar qualche bene.

---

(1) Sess. VI. *De justif.*, c. I. (2) S. I. II, LXXXV, II.

Perchè tornar dunque sempre alle obbiezioni di Pelagio, quasi chè già non vi fosse stato risposto? Pelagio diceva appunto così: Voi, o Agostino, facendo guasta la volontà dell'uomo, gli togliete il libero arbitrio, il rendete incapace del bene. — V'ingannate, rispondeva sant'Agostino: fra l'asserire che la natura umana sia del tutto sana, come volete voi, o Pelagio, e l'asserire che sia essenzialmente cattiva, come vogliono quelli che tengono l'errore al vostro contrario, c'è nel bel mezzo la cattolica fede. Questa riconosce nell'uomo due cose, la *volontà* creata da Dio, e il *vizio* della volontà nato dal peccato: in quanto è creata da Dio, ella è buona e può operare naturalmente azioni buone; ma in quanto è dal peccato *viziata*, in tanto ella è cattiva e all'uom cagione di morte eterna. Nè anche negli adulti che peccano di peccato attuale, cessa però il bene della natura umana: *Sicut in ipsis aetate majoribus quaelibet vitia peccatorum non ex homine hominem tollunt; sed permanet Dei opus bonum in quantiscumque malis operibus impiorum* (1). — Come dunque la volontà guasta perde l'uomo se ha in sè ancora del bene? — *Ac per hoc Deus hominem damnat*, risponde sant'Agostino, *propter vitium quo natura dehonestatur; non propter naturam* QUAE VITIO NON AUFERTUR (2). — La dottrina a questa di sant'Agostino contraria, o mio Eusebio, è quella appunto, che viene condannata nel Sinodo di Pistoja dalla Bolla *Auctorem fidei*. E perchè dunque da voi si cita? Siete forse a tal pena dannato, che vi dobbiate sempre ferire coll'armi stesse che voi trattate? Udiamo adunque la celebre Bolla al n. XXIV: così ella dice: *Qua vero parte inter dominantem cupiditatem, et caritatem dominantem, nulli ponuntur affectus medii* A NATURA IPSA INSITI (e non dal vizio della natura, il quale è quel solo che perde l'uomo), *suapteque natura laudabiles, qui non cum amore beatitudinis, naturalique propensione ad bonum remanserunt, velut extrema lineamenta* (sentite quanto guasto ha fatto alla natura l'original peccato!), *et reliquiae imaginis Dei;*

Perinde ac si inter dilectionem divinam quae nos perducit ad

(1) *De peccato origin. contra Pelag. et Coelest.*, c. XL.
(2) Ivi.

regnum, et dilectionem humanam illicitam, quae damnatur, non daretur dilectio humana licita quae non reprehenditur;

Falsa, alias damnata.

Aprite dunque gli occhi; ed imparate da questa decisione della Chiesa a' vostri danni da voi recata, che come l'amor illecito che perde l'uomo non impedisce che nell'uomo vi siano anche degli affetti leciti di natura; così il guasto originale della volontà che perde l'uomo, non impedisce che questa volontà guasta possa far delle azioni anche oneste; giacchè non per queste azioni oneste l'uomo si perde, ma per quell' intrinseco vizio per generazione contratto. E siete pur lepido, quando venite dicendo che nella dottrina condannata nel Sinodo di Pistoja « si parla colle forme ch'io uso, della cupidità dominante » (1). Dov'è, mio bene, che io ho mai nè pur nominato la *cupidità dominante* (2)? io vi sfido ad indicare al pubblico un

---

(1) R. Aff. XIV, f. 52, 53.

(2) La dottrina da me data della libertà (Ved. *Principj della scienza morale*, c. V, e in tanti altri luoghi delle mie opere) distrugge fin la radice del sistema giansenistico, perchè dimostra consistere la libertà umana nel potere di accrescere e di diminuire la stessa dilettazione; sicchè questa prevale e domina perchè il libero arbitrio a ciò la determina, sempre però entro certi confini. Or si consideri, se un uomo, che intraprende di accusare uno scrittore cattolico di molte e molte eretiche dottrine, non sia, per avventura, in obbligo d'istruirsi esattamente delle dottrine dello scrittore che accusa, o che, per dir meglio, di propria autorità condanna. E pure un'ignoranza la più profonda delle cose mie, è il solo biscotto, col quale si è il signor Eusebio imbarcato. Diamone ancora un esempio, acciocchè veggasi sempre più che a lui non pur mancano le notizie positive de' miei sentimenti, ma ancora, a quanto sembra, l'attitudine d'acquistarsele. Egli pretende di trovare alle facc. 56, e 44-49 del *Trattato della Coscienza*, il sistema giansenistico delle due dilettazioni dominanti. E perchè ciò? perchè alla facc. 56 trova scritto che « la volontà non si muove se non da quella « forza che CON LEI STESSA cospira, e che la vince coll'associarsi ed amicarsi « a lei stessa »!

Non intende egli, che se « la volontà non si muove se non da quella forza che con lei stessa cospira », dunque niuna forza può movere la volontà se ella stessa non cede; e che nel poter resistere al movente, e non associarsi ad esso, sta appunto la radice della libertà. E non è questa d'altra parte la dottrina dell'Aquinate là dove mostra che *importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione* (S. I. II, VI, 1)? E dove pure insegna, che *quod humana mens sit mota tantum et nullo*

luogo solo delle mie opere, dove io ne faccia solo menzione; e se non potete, mostrate di sognar dunque, qual uomo infermo. Che da vero, prima che s'infonda la grazia nell'uomo, nessun'altra potenza può dominar nell'uomo che la sua volontà; ma non è questa la cupidità dominante del Sinodo di Pistoja; giacchè nella volontà naturale dalla grazia ancor non sanata domina in vero la cupidità, ma non in modo così esclusivo da corrompere e guastare tutti gli effetti della natura e tutte le umane azioni.

Le quali azioni d'altra parte, io vi ripeto, voi introducete nell'argomento fuor di proposito (per darmi forse esempio di quella distinzione d'idee che in me in vano desiderate): perocchè non sono le azioni che perdono l'uomo che nasce, per dirlo di nuovo; ma il peccato originale, che nell'anima sua volitiva risiede.

Che se pur trattar si dovesse delle azioni della volontà, e non della volontà stessa, da vero che malamente difendereste la vostra causa dicendo che « la volontà naturale dell'uomo non fu « mai per sè stessa all'uomo cagione di perdersi » (1). In primo luogo, se la volontà naturale non fu mai per sè stessa all'uomo cagione di perdersi; qual altra cagione per lui di perdersi vi

---

modo sit principium hujus motus, — *est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse:* onde egli è uopo, secondo s. Tommaso, che nell'infusione della carità Iddio stesso muova la volontà in modo, che con lei cospiri: *Non potest dici, quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum: quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere; sic enim tolleretur ratio voluntarii* (II. II, XXIII, II)? Che più? Se il luogo da lui censurato come infetto di giansenismo termina con queste precise parole: « la volontà cresce « la forza dell'uno o dell'altro de' due allettamenti PER L'INTRINSECA SUA « PROPRIA ENERGIA »; parole che del tutto abbattono il gianseniano sistema delle due dilettazioni prevalenti sulla umana volontà? Vero è, che la forza della libertà priva della grazia divina è limitata nel resistere alle tentazioni, e di questi limiti fu da me parlato alle facc. 44-49 del *Trattato della Coscienza:* ma che perciò? Pretende forse Eusebio Cristiano, che il libero arbitrio dell'uomo sia per natura sua sì possente da vincere le tentazioni tutte? Sel creda egli: ma non creda perciò, che collo spauracchio della taccia di giansenismo che ci minaccia, possa giammai ottenere che il crediam noi.

(1) R. Aff. XIV, f. 52, 53.

sarà, diversa dalla sua volontà naturale? o volete voi forse che non si perda nessuno, tenero come siete? Altramente dovrete pur confessare, che tanto della salute, come della perdizione dell'uomo, la cagion vera dee esser sempre la volontà. — Ma via, voi volete dire, che potendo la volontà astenersi dal male e seguire il bene, ella può non esser cagione all'uomo di perdizione colle opere sue. — Se alla volontà la grazia di Dio congiungete, d'accordo; se della volontà sola intendete, io mi sto colla Chiesa e non con Pelagio. E da vero che ella è pure misera la prova che voi ne date; perocchè dite: « Vedi su tal « proposito il Commento del Gaetano, dove dopo una rigorosa « serie di evidenti ragioni conchiude: « che l'uomo colle sole « naturali sue forze, anche nello stato di natura guasta, an- « corchè si trovi in attuale peccato mortale, può fare in parti- « colare qualche atto moralmente buono secondo tutte le cir- « costanze, per modo che in esso non commetta nessun peccato « o difetto » (1). Da vero che il testo conchiude assai! siete veramente terribile colle vostre citazioni! Qual testo più calzante a provare che « la volontà naturale dell'uomo non fu « mai per sè stessa all'uomo cagione di perdersi »! L'uomo che ha la volontà sua in attuale peccato mortale può far qualche atto moralmente buono. Dunque la volontà naturale non fu mai per sè stessa all'uomo cagione di perdersi! Eusebio mio, eh ci vuol altro per non perdersi che il poter fare qualche atto moralmente buono secondo tutte le circostanze! e farlo in attuale mortal peccato! no, no, questo non basta, perchè la natural volontà non ci perda; giacchè *bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu;* e come dice s. Giacopo, *Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus* (2). Sicchè vi giovi sentire per conchiusione il vostro cardinal Gaetano che così dice: *Homo in statu naturae corruptae potest per sua naturalia, quantum est ex sufficientia operativae virtutis, operari aliquod opus moraliter bonum, LICET NON POSSIT SUUM UNIVERSUM MORALITER BONUM FACERE;* e ne dà la ragione; *quia naturae integrae proprium est UNIVERSI-*

---

(1) R. Aff. XIV, f. 53, nota G.
(2) Jac. II, 10.

ATEM operum bonam moraliter peragere posse, ac per hoc differt A CORRUPTA (1). Laonde la volontà in quanto contiene in sè il vizio originale perde l'uomo; e la stessa volontà se non sanata e sostenuta dalla grazia divina, non potendo, come S. Tommaso insegna, a lungo astenersi dal cadere in peccato mortale, perde ancora l'uomo considerata nelle sue azioni; benchè non sia perciò necessitata a peccar sempre: chè a produrre la perdizione di tutto l'uomo non è necessario peccar sempre in tutti li atti; ma anzi per salvarsi è necessario non avere in sè peccato nessuno, e o non peccar mai, od ottenere de' peccati la remissione da Dio e la giustificazione (2).

CXVIII. Ma la più stupenda di tutte le CANTONATE prese da Eusebio in fra il bujo di sue passioni, è pur quella in cui egli urtò in occasione ch'io scrissi che, « surta nell'uomo una volontà soprannaturale » (per l'infusione della grazia nel santo battesimo), « è oggimai questa che governa e che tiene sotto di sè la stessa volontà naturale, è questa l'unica volontà personale nell'uomo: ed essendo questa buona, ella salva l'uomo » (3). Egli è pur chiaro a tutti quelli che non hanno perduta la testa, che quando altri dice una *volontà*, dice una potenza o un'attività dell'uomo, e quando dice *soprannaturale*, dice una potenza o sia un'attività non data all'uomo dalla natura sua, ma suscitata in esso dall'operazion della grazia: la grazia è adunque la cagione di questa potenza; e la potenza di cui si parla è l'effetto della grazia. In una parola questa volontà soprannaturale è « il potere che l'uomo acquista coll'infusion della grazia di

(1) In S. I. II, CIX, II.

(2) Io ho scritto nel *Trattato della Coscienza* (facc. 45): « Ne' quali istanti di tranquillità, l'uomo può seguire l'esigenza delle sue idee pel buono istinto razionale, che a lato della concupiscenza non ispento mai, si conserva anche nell'uom decaduto, come quello che trae la sua origine dalla verità degli enti conosciuti, la qual verità non perisce, nè cessa d'invitare a sè l'uomo, conciossiachè cessando, l'uomo stesso non intenderebbe, e non sarebbe più ». Trovandosi queste parole in una di quelle faccie che vengono citate dal signor Eusebio, conviene credersi che le abbia lette. Or se le ha lette, perchè dunque m'attribuisce ch'io pensi ed insegni « tutte le opere degli infedeli esser peccati »? Risponda se può; e se non può, confessi almeno la sua distrazione nel leggere non meno che nello scrivere.

(3) *Trattato della Coscienza*, f. 73. — R. Aff. XIV, f. 54.

operare il bene soprannaturale », potere che risulta dall'unione dell'anima con Dio per la carità, la quale *attingit Deum*, come si esprimono i santi (1). Or questa *volontà* è personale; perchè questa volontà soprannaturale diventa la più elevata di tutte le potenze umane, l'altissima potenza, come l'ho chiamata nel *Trattato della Coscienza*, il *principio attivo supremo* dell'uomo; perocchè io ho dimostrato che la persona è l'uomo in quanto si considera operante con un principio che domina (almeno durante l'azione) tutti gli altri principj di operare o potenze che sono nell'uomo. Ho dimostrato ancora, che dall'essere moralmente sano o moralmente guasto il principio supremo (la persona), dipende l'esser l'uomo stesso buono o cattivo; onde dissi che il *principio supremo* è sede della moralità. Laonde se questo *principio supremo* è viziato, egli è sede della iniquità e malvagità dell'uomo; se poi è retto, è sede della bontà. Ora nell'uomo non ancora rinato alla grazia la sua volontà naturale è viziata, e però dicesi veramente che in lui è il peccato *generatione transfusum*. Ma nell'uomo rinato la volontà naturale non è più il principio supremo; ma diventa principio supremo il potere che acquista l'uomo di operare il bene soprannaturale (EXCELLENTIOR VOLUNTAS, secondo s. Bernardo), potere che nasce nell'unione dell'uomo con Dio: *dum conjungit animam Deo, justificando ipsam*, come dice s. Tommaso (2). Questa volontà soprannaturale domina nell'uomo, fino che il libero arbitrio non le pone ostacolo, come avvien nel bambino; ella regna e governa, e perciò è *attiva* e *suprema*. Ella è sede della *moralità;* perchè, come dicevamo, il principio supremo è sempre sede della moralità buona o cattiva; ma essendo santa, come santo è il potere di elevarsi a Dio, di amarlo e di operare il bene soprannaturale conforme a un tale amore, ella è *sede della santità*, e dovendo l'uomo venire rigenerato anche nel corpo in virtù di quella santità che risiede nella parte sua superiore, ella è anche principio *della salvezza dell'uomo*.

Del che non avendo nulla affatto inteso il signor Eusebio, « Or qui io sono trasecolato, egli esclama, nè mi sembrerebbe

(1) Ved. s. Tommaso, S. II. II, XXIII, III.
(2) S. II. II, XXIII, II, ad 3.

« possibile trovarsi un uomo che in tanto poco possa abbrac-
« ciare errori o maggiori di numero o peggiori di qualità »(1).
Se la maraviglia è figliuola, come si suol dire, dell'ignoranza, di che genitori poi sarà prole il trasecolamento del nostro Eusebio? Per dirlo in breve, avendo egli letto nel mio libro che, « entrata nell'essenza dell'anima la grazia, e aggiuntavi « la cooperazione del semplice nostro volere, la salute umana è « sicurata » (2), egli tosto confuse la grazia coll'istinto o volontà soprannaturale che quella produce; e andando ancora un grado più oltre nella confusion della mente, fissatosi alle parole *principio supremo*, le intese come esprimenti Dio stesso; perocchè Iddio, egli argomentò da suo pari, è il principio supremo di tutte le cose. Avendo oltracciò trovato, che io chiamo questo *principio supremo dell'uomo, e attivo e santo e soprannaturale e sede della santità e della salvezza dell'uomo*, non ne volle di più: « Tutte coteste sono tali forme di dire, esclama egli, che ab-« bastanza dichiarano confondersi dallo scrittore il dono di « Dio con Dio stesso. Conciossiachè — sono aggiunti che tutti « insieme non competono che a Dio solo: a parlare con pro-« prietà » (3)!! e qui a piene mani testi ed autorità per provare che la causa formale della nostra giustificazione *non est justitia Dei qua ipse justus est!* Il pover uomo! non fa egli compassione?

Ma udiamo pur anche terribili colpi ch'egli mena da disperato non più contro a me, ma contro le cantonate da lui prese con tal valore.

« Se la volontà soprannaturale (cioè il principio santo, sede

---

(1) R. Aff. XIV, f. 54.

(2) Non nominandosi qui solamente la grazia, ma ben anco la *cooperazione* del nostro volere, Eusebio avrebbe dovuto pur accorgersi, che la salute umana non si fa dipendere sol dalla grazia. Del pari dove dicesi: « sia introdotto « un altro principio nell'uomo, non per opera di libera volontà, ma di « nuovo per necessità: venga cioè infusa la grazia » (R. Aff. IX); avrebbe dovuto intendere che il nuovo principio introdotto nell'uomo è un principio operativo, una facoltà data all'uomo stesso dalla grazia, e non la grazia; perocchè tutto ciò si spiega nella stessa pagina dove sono scritte quelle parole (*Trattato della Coscienza*, f. 72).

(3) R. Aff. XIV, f. 54, nota.

« della santità e della salvezza (1), è l'unica VOLONTA' PERSONALE
« dell'uomo rigenerato:

« Dunque » (quanto sta bene qui la frase del matematico che dimostra!):

« PRIMO ERRORE (2). — L'uomo non ha più in tale stato l'eser-
« cizio libero dell'arbitrio. Perchè NON HA PIU' VOLONTA' PERSO-
« NALE SUA PROPRIA ».

Io dico che il potere che l'uomo dalla grazia riceve di operare il bene soprannaturalmente è il principio più elevato di tutti gli altri principj attivi che siano nell'uomo, e che quand'opera secondo questo principio, questo principio è la *volontà personale* dell'uomo; ed Eusebio vuol pur ch'io dica, che l'uomo non ha più *volontà personale sua propria!!*

Io dico, che il libero arbitrio consiste nel poter disporre della propria volontà, usandone in bene od in male; ed il sig. Eusebio mi fa dire, che l'uomo che ha ricevuto una volontà soprannaturale non ha più in tale stato l'esercizio libero dell'arbitrio!! come se un uomo perdesse il libero arbitrio per acquistare un potere di più che dal libero arbitrio dee essere maneggiato!

Tuttavia l'illazione del sig. Eusebio sarebbe giusta, se fosse vero che io dicessi la grazia di Dio essere « la stessa volontà dell'uomo » : ma così non essendo, combatta pure le sue cantonate.

« SECONDO ERRORE. — L'uomo non può più nè meritare nè
« demeritare. Perchè nello stato presente il merito od il de-
« merito è fondato dalla parte dell'uomo nell'uso libero ch'e-
« gli fa dell'arbitrio ».

Anzi l'uomo può adesso sol meritare; perocchè il principio attivo supremo, che si chiama volontà soprannaturale, e che è il potere di elevarsi a Dio, è il principio del merito stesso. E fu coll'aggiungersi all'arbitrio dell'uomo un tal principio, che quest'arbitrio fu liberato; e talmente divenne libero,

---

(1) Aggiungi: « Sede della santità e della salvezza dell'uomo in cui quel principio si trova, non della santità in generale », come fraintende Eusebio.

(2) Il signor Eusebio fece scrivere a gran carattere questa numerata d'*errori;* facendoli io qui collo stesso carattere ricopiare dal suo libello, egli non potrà a me lamentarsene: perocchè ad ognun piace che sieno messe in bella vista le sue proprie invenzioni.

che può oggimai meritare; ciò che prima egli non potea, perchè non avea che il mobile della volontà naturale ch'egli potesse a ciò muovere e adoperare. Questo tutto è di fede.

« Terzo errore. — L'uomo giustificato pare che divenga « propriamente un Dio ».

Conseguenza giustissima della cantonata d'Eusebio; ma non della mia dottrina. Eusebio dice, che « l'esser soprannaturale, « sede di moralità, sede di santità, di salvezza, è cosa essen« ziale a Dio, è Dio stesso » (1). Ma povero mio Cristiano! le son troppo grosse. Il principio personale dell'uomo santo, in tutti gli atti di carità ch'egli esercita è soprannaturale, perchè è il principio volitivo in quant'è vestito dell'abito infuso; è sede della sua moralità, perocchè la moralità dell'uomo risiede nella persona dell'uomo; è sede della sua santità, perocchè la santità dell'uomo risiede di nuovo nella persona dell'uomo; è sede della sua salvezza, perchè la salvezza dell'uomo risiede, nella vita presente, nella parte superior dell'uomo, cioè nella sua persona. Dunque non son queste cose essenziali a Dio, come voi dite, non sono Dio stesso; se pur non volete collocare in Dio la moralità e la santità dell'uomo, e non più nell'uomo, dando così in voi stesso di cozzo.

« Quarto errore. — È assolutamente impossibile che il giu« stificato commetta mai più nè mortali nè veniali peccati. « Perchè è impossibile che la grazia dividasi da sè stessa, o « menomamente sè stessa impedisca ».

Anzi poichè può l'uomo peccando scacciare da sè la grazia col suo libero arbitrio, perciò solo è possibilissimo che il giustificato commetta e mortali e veniali peccati.

« Quinto errore. — Se avvenga che tal uomo pecchi (come

(1) R. Aff. XIV, facc. 56. Dopo avere Eusebio Cristiano recato in nota la 5 proposizione condannata di Molinos, dove questi dicea che « l'anima perde ogni sua operazione e al suo principio ritorna che è l'essenza di Dio, ecc. », così soggiunge: « Or questa ereticale proposizione ti parrebbe un adeguato commento di quella che qui combattiamo, *Che la grazia di Dio sia l'unica volontà personale dell'uomo giustificato* ». Non essendo questa proposizione punto mia, ma nuova opera della continua sua impostura; io lo sfido di nuovo ad indicare al pubblico un sol luogo delle mie opere, dove essa si legga, ovvero a ritrattarsi, confessando ch'egli l'ha di pianta inventata.

« il fatto assai spesso dimostra), del suo peccato se ne dovrà
« chiamar in colpa soltanto Iddio. Perchè in un tale giustificato
« non si può supporre grave colpa, senza supporre che Dio,
« non abbandonato da lui, abbialo egli il primo di suo bene-
« placito abbandonato ».

Ma posciachè l'uomo pecca col suo libero arbitrio, che è sempre atto a peccare fino che l'uom non sia confirmato in grazia, il che non suole avvenire ordinariamente in questa vita; perciò non è Iddio che si dee chiamare in colpa de' suoi peccati, non abbandonando Iddio l'uomo giustificato, se questi prima lui non abbandona.

Sono dunque questi cinque errori prole legittima di quello smisurato abbaglio, che prese Eusebio confondendo sì goffamente con Dio e colla grazia quella volontà soprannaturale dell'uomo di cui io parlai, la qual viene da Dio, e coll'infusione della sua grazia è nell'uomo creata od ingenerata.

CONCLUSIONE.

Qui concludiamo: niuna delle autorità addotte contro di me dall'occulto autore del libello va a ferire la dottrina da me esposta nel *Trattato della Coscienza* e in altre mie opere (1).

---

(1) In una nota (R. Aff. XV, f. 58 (9)) dice Eusebio: « Gli errori che « noi abbiamo notato nel primo fascicolo del *Trattato della Coscienza mo-* « *rale*, non sono la parte maggiore di quei che contiene ». Il valore di questa affermazione generale si dee desumere dal valore degli errori particolari da lui notati, i quali riuscirono tutti ad essere altrettante illusioni della sua mente, ovvero fumo di sue passioni.

Non contento poi di prenderlasi meco, se la prende nella stessa nota col cardinale Gerdil! Da vero che qui è il luogo di applicare il proverbio latino: *Sus Minervam*, o la traduzione italiana: « I paperi menano a bere le oche »! Parlando dell'opinione tenuta dal Gerdil intorno alla forza obbligante della legge naturale, dice, mentendo al suo solito: « Molti dotti « in ciò lo hanno colle sue medesime ragioni vittoriosamente confutato »! Egli è pregato di « enumerare questi *molti* dotti che *colle sue medesime ragioni hanno vittoriosamente* confutato il cardinale Gerdil »; e se non vorrà aderire a questa mia preghiera, il pubblico saprà da sè inferirne, che egli non solo ha mentito, ma che ha mentito altresì di mala fede; perocchè ciò che si dice in pubblico si dee poter provare se è vero, o saper ritrattare se è falso: così esige il rispetto dovuto al pubblico ed alla verità. Ma ripassiamo i suoi raziocinj.

Questo è quello che m'ero proposto di dimostrare, e questo quello che ho dimostrato. Da una tale dimostrazione risulta

---

« Finchè io semplicemente conosco col solo intelletto il DOVER MIO — non perciò sono sufficientemente portato ad eseguire colla mia operazione ciò che conosco ».

Rispondo, che se conosco il *mio dovere*, come voi accordate, io sono obbligato ad eseguirlo: perchè *dovere* vuol dire *obbligazione*. Se non sono sufficientemente portato ad eseguire il mio dovere da impulsi esterni; posso però, se voglio, muovermi ad eseguire il mio dovere dalla forza dell'intrinseca obbligazione, da cui mi sento stretto pur in quella, che concepisco una cosa essere di mio dovere. Negando questo, o ammettendo che la SOLA sanzione, cioè la SOLA speranza del premio, e il SOLO timor del castigo mi possa portare ad eseguir la legge, voi da una parte deprimete troppo il libero arbitrio dell'uomo, dall'altra supponete che l'uomo non possa eseguire il suo dovere per altro movente, che per quello dell'interesse.

« Perchè io sia portato a conformarmi nel fatto a ciò che l'intelletto COME DOVEROSO mi addita, ci vuole un atto della mia volontà che COMANDIMI E DICA: TU DEVI operare secondo il lume della ragione ». —

Falso falsissimo: Se l'intelletto mi fa conoscere una cosa come *doverosa*, ciò che voi accordate; egli mi fa sapere con ciò stesso, che io *debbo eseguire* quel dovere; perchè dovere conosciuto, è il medesimo che obbligazione conosciuta; e conoscere di essere obbligato, è il medesimo che sentire interno comando della eterna verità. La volontà umana adunque non entra nel comandare o intimare la legge naturale; ella non c'entra che nell'ubbidire. Dopo che l'uomo capì d'essere obbligato ad un'azione pel dettame della sua ragione morale, la volontà sua non ha da fare alcun altro atto se non quello di dire: Voglio ubbidire, voglio eseguire quell'azione doverosa. Confonde dunque il signor Eusebio l'ufficio della *ragione morale*, coll'ufficio della volontà o *ragione pratica*, nuova prova della perspicacia della sua mente.

« Ora se la volontà *si riguarda senza nessuna relazione al primo vindice e superior della legge*, essa non può obbligar l'uomo *perfettamente* a conformare le azioni sue secondo il lume dell'intelletto ».

La volontà di un uomo non può mai obbligar esso uomo nè perfettamente nè imperfettamente, o si consideri in relazione o no col primo vindice e superior della legge, « perocchè la volontà, che è parte dell'uomo, non può essere superiore a tutto l'uomo: ed anche senza di ciò, nessuno è superiore a sè stesso ». Questo è quello che io ho dimostrato estesamente in molti luoghi delle mie opere morali, e nello stesso *Trattato della Coscienza*, f. 104 e segg., dove ho anco osservato che le stesse leggi positive non acquistano l'autorità di obbligare dalla volontà dell'uomo, ma vien da più alto: « E qui si consideri, ivi ho scritto fra le altre cose, l'obbligo che hanno tutti i sudditi di osservare queste leggi positive dell'autorità umana competente, non perchè esse abbiano per fondamento la *volontà dell'uomo*, che questa non è legge, nè può far legge; ma perchè hanno

esser vero che « le *semplici* riflessioni d'Eusebio non gli debbono « essere state dettate da una lunga meditazione, ma sì da

« per fondamento la necessità di seguire l'ordine razionale » (facc. 106). Prosegue Eusebio:

« Quindi, in tale supposizione, la *nuda* volontà dell'uomo sarebbe il « *primo imperante* dell'uomo, e *stimolo prossimo ed unico* del suo pratico « adoperare: nè vituperare più si potrebbe nell'uomo il dire e il fare se- « condo quello: *Sic volo sic jubeo, stat pro ratione voluntas!*

Che prodigiosa confusione! Va qui Eusebio di errore in errore, veramente a rompicollo: La volontà di un uomo nè nuda nè vestita può esser mai l'imperante, nè il primo nè l'ultimo, dell'uomo stesso. Lo *stimolo* poi che ci spinge ad eseguire ciò a cui siamo obbligati, è cosa affatto diversa dalla stessa obbligazione, riferendosi solo all'esecuzione della medesima. È assurdo il dire, che la volontà possa essere stimolo nè prossimo, nè rimoto, nè unico nè con altro associato; quando anzi la volontà è quella che viene stimolata ad operare. Confondere la volontà che viene stimolata coi motivi ed incentivi che la stimolano, il passivo coll'attivo, è un monumento ammirabile della mente filosofica e teologica dell'occulto nostro campione!

« Dunque perchè la volontà veracemente mi obblighi a conformare le opere « alla ragione, è necessario che io concepisca un ente maggiore della mia « volontà, che a ciò moralmente la stringa ».

Voi volete che la *vostra volontà* vi obblighi; ma questa vostra, mio caro Eusebio, è una pazzia: la propria volontà non obbliga mai nessun uomo, sia che l'uomo concepisca un ente maggiore della volontà sua, sia che nol concepisca: la volontà umana non è mai la legislatrice, è sempre quella che umilmente riceve la legge, e che deve obbedire: anche qui confondete dunque quella che rimane obbligata, con quella che obbliga. La confusione vostra v'impedisce di dir due parole che non sieno una contraddizione. Quando voi trovate necessario « un ente maggiore della mia volontà che « la stringa », non contraddicete voi manifestamente all'altre parole dello stesso periodo, « perchè la volontà veracemente mi obblighi ecc.? ». In questo è la volontà che stringe, in quelle altre è la volontà che viene stretta.

Mio Eusebio, un ragionamento tutto fondato sopra una supposizione così assurda come si è la vostra, che « la volontà dell'uomo sia quella che intima all'uomo la legge naturale », non può essere che una sconciatura, e tale si è tutta la vostra nota.

La forza obbligante dovete cercarla nella *legge eterna*, di cui la *legge razionale* è una partecipazione, come insegna s. Tommaso, S. I. II, XCI. II, luogo da voi citato, ma non inteso. La legge razionale o naturale è dunque per sè una partecipazione del lume di Dio, *Signatum est super nos lumen vultus tui:* per questo Iddio è il fonte della legge naturale; non per la necessità assoluta che voi trovate della sanzione. La sanzione d'altra parte non manca mai, nè può mancare alla legge naturale, essendovi almeno implicitamente contenuta. D'altra parte, non crediate che basti la sanzione a render possente la volontà nostra fino ad adempire *tutta* la legge: no, non basta. Che cosa si richiede di più, Eusebio mio? — LA GRAZIA.

quella poca perizia ch'egli ha delle scienze » (1), il che è
unica verità che nel libello suo si contenga.

Ora però si parrà se voi, qualunque siate, che sotto la maschera del finto nome infieriste cotanto in me, siate un uomo
buona fede, illuso da uno zelo maggior della vostra scienza;
vero se siate quel tristo maligno e vile che il vostro stile ed

---

Voi poi, che vi mostrate in parole tanto nemico del Bajanismo, or perè parteggiate a favor d'opinioni che a quel dannato sistema favoriscono?
gli forse questo il segno dell'acutezza vostra nello scorgere le conseguenze
tane? — E di vero, il dire, che la legge naturale non obbliga senza una
zione posta ad essa da Dio, egli è assai prossimo al pretendere, che la
ge naturale non obblighi senza una rivelazion positiva, che manifesti ed
erti gli uomini di una sanzione divina. Or chi ammette che non ci possa
ere obbligazione morale senza positiva rivelazione, ammette ancora che
za rivelazione non possa esserci nè bene nè male morale; quindi ammette
e l'uman genere privo di rivelazione rimarrebbesi senza il suo scopo,
e è pure la virtù e la felicità conseguente: quindi a lui sarebbe necessario
ordine soprannaturale affin di raggiungere il naturale suo scopo; dove
treremmo di piano nel bajanismo o a questo molto vicini. Che se la sanone divina, che voi supponete necessaria acciocchè la legge naturale abbia
tù d'obbligare, non viene all'uom rivelata: l'uomo non può trovarla se
n con questo ragionamento: « Essa è cosa obbligatoria l'osservar la legge
turale. Ma la giustizia vuole, che si punisca chi manca alle proprie obgazioni. Ora Iddio è il giusto Signore del mondo. Dunque Iddio punir
ve quelli che, violando la legge naturale, mancano alle proprie obbligaoni ».

Chi non vede che questo modo di ragionare suppone dinanzi, che la
gge naturale per sè sola induca obbligazione? La *sanzione* adunque trota per via di naturale ragionamento, suppone prima esistente l'obbligaone della legge e non la produce. E nel vero, se la legge naturale per
stessa non obbligasse come vuole Eusebio; in tal caso colla mia sola
gion naturale io non potrei più argomentare l'esistenza di una sanzione dina; perchè, non essendovi obbligazione, non vi sarebbe necessità di sanone. L'esistenza di quella sanzione adunque non si può rinvenire colla
gion naturale nel sistema d'Eusebio, che suppone la legge naturale da sè
la non essere obbligatoria: egli dee dunque ricorrere ad una sanzione
prannaturalmente rivelata; ed eccoci, come dicevo, nel Bajanismo, sistema
e dichiara l'uomo non poter essere da Dio creato colla sola natura pertta ed intera senza l'ordine soprannaturale.

Che cosa dunque si dee dire, quando il signor Eusebio afferma che con
i dee sentire « chi se la vuol tenere co' Padri, coll'Angelico dottore, col
senso più proprio delle sante Scritture e colla ragione »?

Che cosa si dee dire? ch'egli HA SEMPRE MENTITO.

(1) Facc. 4.

il vostro procedere darebbe a temere. Perocchè, se sietè il primo, converrete assai volentieri d'avere errato, e sentirete il sacro dovere di richiamare il mal detto; là dove se siete per vostro male il secondo, non vi zittirete più, ovvero continuerete tuttavia ad insidiar nelle tenebre, siccome sta scritto, *paraverunt sagittas suas in pharetra ut sagittent in obscuro*. Vero è che io nel difender me stesso ho dovuto mostrare gli errori vostri; ma ove veramente di buona fede abbiate errato, e la verità cattolica vi stia sul cuore, il dispiacere d'esser convinto d'errore sarà in voi superato dal troppo piacer maggiore di poter dismettere l'errore stesso in faccia del vero. Che se poi foste sciaguratamente un di coloro che *in tenebris ambulant*, e che *oderunt lucem;* di nuovo il predico, vi tacerete, o tesserete lacci notturni. Ma pur sappiatevi in quanto a ciò, che nè io, che in alto pongo la mia speranza, ho alcuna cagion di temervi; nè a voi ho inteso rispondere con questo scritto, che solo è dettato in servigio de' miei fratelli, i fedeli, a' piè de' quali venía posto lo scandalo. E bene spero d'avernelo già rimosso, e fattili accorti del pericolo d'inciamparvi; per forma che già non più mi sia uopo altra volta occuparmi a diradare quel bujo, che con tanta scaltrezza di menzogne e di perfidie private e pubbliche voi di diffondere tuttavia vi attentaste.

Ma che conghietture, che ipotesi vo io facendo? E non potrebb'essere tutt'altro il vero? non potrebb'essere che l'occulto nostro assalitore fosse un bello spirito di questo secolo, il quale avesse voluto pigliarsi gabbo di noi e del pubblico, e de' teologi, e de' religiosi, e de' sacerdoti, e della religione medesima? Egli pare anzi avervi di ciò non piccola verisimiglianza. Perocchè chi considera bene tutto il tenor del libercolo vituperoso, verrebbe voglia di suppor veramente, che chi lo scrisse abbia preso il nome di religioso (Eusebio) per far la satira de' religiosi, e quel di Cristiano per far la satira de' cristiani, ed abbia ancora assunto il tuon di teologo che controverte con modi così fecciosi e ridicoli, con tanta ignoranza, impostura e fiele, per far la satira de' teologi; quasichè cotesti non sapessero mai disputare in fra loro con assennatezza, senza mancare all'urbanità, ed offendere la carità. E di vero, che il finto Eusebio sia qualche irreligioso secolare di buon

umore, al qual sia saltato il grillo di voler ridersi all'altrui spalle, il farebbe credere anche sol questo, ch'egli ben mostra non aver il *Confiteor* in sua vita mai recitato, dove il *peccavi* precede al *mea culpa*, mentre egli taccia di grosso errore il distinguere dalla colpa il peccato. Oltre di che, non par ella una beffa chiarissima quel sottomettere ch'egli fa le sue riflessioni al giudizio della Sede apostolica, quando indirettamente pur la trafigge per gli benefizj a me fatti, che son sì cieco ed eretico tante volte quant' egli dice (1); e poi le disubbidisce fino col frontespizio del suo libello, operando contro i decreti espressi di Clemente VIII, che vietò agli autori di occultare il lor nome, o di stampare alla macchia, senz'alcuna approvazione di ecclesiastica autorità (2)? Di più, dopo avermi egli calunniato e vituperato con tante falsità e con tanto livore, fa poi sulla fine l'elogio alla bontà del suo proprio cuore, « abbondando, « secondo s. Paolo, nella carità fratellevole (così egli enfatica- « mente), che fa spesso violenza a sè stessa per non pensar male « di altrui: *caritas non cogitat malum*; volevamo noi tessere « qualche scusa, non sopra i suoi traviamenti (che saria delitto « difenderli); ma sopra la volontà di chi li scrisse (che saria « rispondente AL GENIO DEL NOSTRO CUORE » (3)), e poi conchiude:

(1) Ved. i versi di Dante messi per motto al libello, e la facc. 63 del libello stesso.

(2) Ecco le parole del decreto: *Nullus liber in posterum excudatur, qui non in fronte nomen, cognomen, et patriam praeferat Auctoris. Quod si de Auctore non constet, aut justam aliquam ob causam, tacito ejus nomine, Episcopo, et Inquisitori liber edi posse videatur, nomen illius omnino describatur, qui librum examinaverit, atque approbaverit.* Il sommo pontefice Leone XII di s. m. ingiunse di nuovo l'osservanza di quanto prescriveva Clemente VIII, come si può vedere dall'ordine suo stampato in principio alle nuove edizioni dell'*Indice*. — Egli è del pari verosimile, che Eusebio nella pubblicazione del suo libello abbia saputo sottrarsi alla vigilanza e censura del governo secolare; cominciando così l'opera del suo zelo dall'esser ribelle alla doppia autorità, ecclesiastica e civile.

(3) R. Aff. XV, f. 58, 59. — Soggiunge però, che io gli chiuderei la via di scusarmi, se non vincesse in lui la bontà, perchè affermo che non può cadere errore invincibile nelle deduzioni che noi stessi facciamo da' principj della ragione. « E tanto più, soggiunge, la chiuderebbe, quanto egli si « è attenuto a' soli suoi raziocinii, senza curare l'autorità e il senso legittimo « sia dei Teologi, dei Dottori e dei Padri, sia delle medesime sante Scrit- « ture e della Chiesa » (R. Aff. XV, f. 60). Le quali parole sole mostre-

Teniam per fermo, che « egli (Rosmini) non abbia ad aver dis-
« caro questo nostro lavoro, dal solo amore del vero ideato e

---

vrebber ben chiaro qual sia il *genio del suo cuore*, tanto verace quanto caritatevole. Or se dalle Scritture, e da' Padri, e dalle decisioni della Chiesa io od egli si sia dilungato, il lettore è in grado di giudicarlo. Egli è ancora in grado di giudicare, se nel *Trattato della Coscienza* io mi sia attenuto a' soli miei raziocinj, o non anzi da per tutto abbia seguito gli autori più accreditati, e se non abbia curata l'*autorità*, io che ho pur descritto avanti il metodo, che di seguire in quel trattato intendevo, con queste proprie parole: « Ecco pertanto la regola di metodo, che, ajutandomi Iddio, noi terremo « costantemente in questo trattato. « Partiremo da de' principj evidenti e per- « petuamente insegnati nella Chiesa, e da essi dedurremo per logica ne- « cessità le decisioni che noi presenteremo »: che sieno poi queste nuove « o vecchie, non cercheremo; perocchè saranno elle finalmente sempre « vecchie, se ne' vecchi principj virtualmente si conoscevano contenute, « eziandiochè in una cotal nuova veste od espressione ora si rappresentino. « Che se noi prendessimo errore, ciascuno a cui Iddio fornisca un lume « maggiore, potrà correggercene: ma sappia però, che nol potrà fare se « non a condizione che usi anch'egli di quel principio medesimo di metodo « che noi proponemmo a noi stessi; cioè che dimostri o aver noi perduti « di veduta nel ragionamento i principj antichi, o pure non aver noi « dedotte da quelli dirittamente le nostre sentenze. Facendo questo, egli « compirà l'opera nostra; egli farà ciò che noi volevam fare, e crediam « d'aver fatto; ma per non essere noi infallibili, forse non l'abbiam fatto, « o c'ingannò la persuasione che avevamo di buona fede. Imperocchè noi « non vogliamo finalmente nè tentiamo di fare altro, o con questo scritto « o cogli altri, se non di mantenere fermissimamente i principj costanti « della Chiesa, maestra agli uomini tutti, che ascoltar la vogliano, non « meno di morale che di sana credenza; e di dedur da essi con logica di- « rittura ogni nostra dottrina; dal che dipartendoci, inavvedutamente ope- « riamo il contrario del nostro volere; ed altri richiamandovici, fa quello « che noi desideriamo e preghiam ch'egli faccia ». Così trovasi scritto alla facc. 122 del *Trattato della Coscienza:* nè questo però, lo sapevamo, potea legare le lingue mendaci, e impedir che dicessero che « noi ci siamo « attenuti a' soli nostri raziocinj senza curare l'autorità ». Quello che ci sembra più strano si è più tosto di essere accusati ad un tempo di due peccati opposti ed inconciliabili fra di loro, come fa Eusebio, il quale d'una parte ci attribuisce « di attenerci a' soli nostri raziocinj e di non curare l'autorità », e dall'altra va in collera per esserci noi proposti di trattare le questioni che la coscienza riguardano, sempre coll'appoggio dell'autorità, dimostrando cioè che le decisioni nostre sieno contenute negli antichi principj della cattolica Chiesa, ed aggiungendo al contrario, che chi vorrà correggerci se erriamo, dovrà dimostrare il contrario, cioè che noi non abbiamo attenuta la parola, non abbiam dedotte le decisioni nostre da' principj antichi, e che in questi non sono esse contenute virtualmente. Per aver detto noi questo,

« dettato » (1). Alle quali parole, se seriamente fossero dette, ciò che non pare, rispondere ci converrebbe quel che sant'Agostino a Giuliano: *Ubi tanta jactantia est, et nulla virtus est, ibi hypocrisis est.* Ma poichè non sembra che seriamente si sia potuto scrivere in cotal modo, quelle stesse parole rendono assai verosimile, che tutto questo fatto non sia che una beffa di un uom mondano. Più: chi altri, se non un libertino beffardo, potrebb'essere colui, che oggidì che tutto il secolo corre al razionalismo, negando od alterando i misteri del Cristianesimo, oggidì che l'abate De la Mennais prende a impugnare il dogma dell'originale peccato; colla maschera e col tuono di teologastro fassi ad assalire uno scrittore cattolico, accusandolo non

---

ci rinfaccia egli che noi volemmo, qual superiore nel campo, « prescriver le « leggi del guerreggiare » (R. Aff. XV, f. 61, e nota τ), e ci dice con pari sciocchezza e baldanza: « Non è sempre necessario tutto ciò per iscoprire un « errore. Basta dimostrare che altri sia in contraddizione con qualche certa « verità, per conchiudere efficacemente e infallibilmente ch'egli ha errato »; quasichè questa *certa verità* non sia un principio dalla Chiesa cattolica professato, o noi possiamo essere del tutto certi che sia verità quella che dalla Chiesa non sia professata, massime poi se la dottrina a lei contraria venga dimostrato contenersi ne' principj antichi al deposito della fede nostra appartenenti. Se io dimostro che tal dottrina in questo sacro deposito si contiene, in vano voi torreste a mostrarla contraria ad una pretesa verità; che anzi questa stessa verità supposta dovrebbe aversi per una mera illusione, fin a tanto che la dottrina a lei contraria ha il saldo appoggio per sè dell'autorità della universal tradizione della Chiesa cattolica. Ma per tornare alla prima accusa del negar noi l'errore al tutto invincibile quando trattasi di deduzioni che noi stessi facciamo da' principj della natural legge, diciamo ch'egli nulla affatto ha capito della questione; e basti a provarlo l'aneddoto ch'egli adduce del P. Riccati, che calcolando diceva: « Quattro più due dà otto », e così passò la notte senza che mai gli potesse riuscir giusto il calcolo, fin che la mattina venne avvisato dal fratello laico, che il sentì così mal calcolare, dell'error suo. « Con questo solo aneddoto, « egli conchiude trionfando, e colla verità intrinseca che contiene, crediamo « restino dissipate le ragioni di chi, nelle deduzioni che noi facciamo da « per noi stessi dai naturali principj, falsamente sostiene non potersi dar « errore involontario e invincibile ». Povera testicina! Quanto sarebbe meglio che non ragionaste di quello che punto non vi sapete! Io vi manderò a vedere il Trattato delle cause occasionali degli errori, da me esteso nel vol. III del *N. Saggio* (Sez. VI, P. IV, c. III), e a leggere particolarmente la facc. 186, dove spiego appunto gli errori che prendono i matematici ne' loro calcoli per isbagli di lingua o di penna, com'è quello da voi addotto.

(1) Ivi f. 62.

dell'una o dell'altra, ma di quasi tutte le moderne eresie ad un tempo medesimo, e in fine paternamente l'esorta a non imitare il De la Mennais nella ribellione alla Chiesa: e ciò a quale scopo, a quale proposito? Veggasi qui la beffa: solo al fine, al proposito di sostenere una dottrina di razionalismo: togliendo a decidere colla ragione umana ciò che alla giustizia divina convenga: togliendo a risuscitare le obbiezioni che faceva un tempo Pelagio contro l'originale peccato: togliendo a riprendere e mordere chi nella natura umana riconosce colla cattolica Chiesa un'infezione morale, per propagazione trasmessa: e in una parola scavando i fondamenti al dogma del peccato d'origine, e distruggendolo fino nel suo concetto, col sostituirvi una mera finzione, conservatone il solo nome. Deh voglia il cielo che quest'ultima ipotesi sul mascherato autor del libercolo sia pur la vera! Stare'io contentissimo d'essere stato così gabbato: chè l'onore del sacerdozio e della religione sarebbe in salvo. Pure il solo èsser possibile questa a me diletta supposizione, dee bastare a far sì, che non si possa dare il biasimo d'un tale scritto nè ad un religioso, nè ad un sacerdote: ma che anzi si debba il contrario presumere. Che se pur tuttavia egli fosse un uomo di Chiesa, prevenuto da caldo zelo, ma pure in buona fede; a lui sarà facile levar fino il dubbio dal pubblico, che il libello sia frutto di maligne passioni allignate in cuore di persona a Dio sacra. Finalmente se pur queste passioni ree ne fossero pur troppo le vere autrici, del dolore che un tanto male n'apporterebbe, avremmo questo estremo conforto, che non permette Iddio i mali per altro se non per cavarne maggiori beni. Noi certo, nello scrivere questa qualsiasi giustificazion nostra, una cosa sola sperammo, d'una cosa sola facemmo a Dio voti, cioè: *Ut cum respondendi necessitate, sine studio contentionis, pro veritate certatur, instruantur indocti, atque ita IN ECCLESIAE CONVERTATUR UTILITATEM, QUOD EST INIMICUS IN PERNICIEM MACHINATUS* (1).

(1) *De pecc. orig.*

*
* *

Una ristampa del *libello* si fece a Lucca, *Tipografia di Luigi Guidotti* 1841, in fine alla quale è detto, che le *piccole mutazioni* fatte in essa *sono tutte secondo la mente espressa dell'Autore*. In questa edizione sono ommesse quelle parole, colle quali Eusebio Cristiano attribuiva a *tutti i cattolici* il suo sistema sull'essenza dell'originale peccato: principio di ritrattazione de' suoi inganni, che speriamo dover essere buon preludio della ritrattazione completa de' medesimi.

Nell'avviso al lettore si dà per ragione di quella ristampa il dover *mettere in guardia contro gli abbagli che, in fatto di materie importantissime come sono le morali, ha preso il cel. abate Rosmini*; i quali errori però, nel sommario di essi dicesi non più che *ha presi*, ma solamente che *sembra aver presi*. Al qual sommario gioverà che io soggiunga delle brevi note, le quali nel precedente opuscolo hanno la loro piena dimostrazione. Ecco adunque il sommario delle proposizioni che mi si attribuiscono, e le loro risposte.

1.° « Porsi da s. Tommaso nelle cose morali il concetto di « *peccato* senza il concetto di *colpa* ».

Proposizione falsamente esposta. — Io non dissi « porsi da « s. Tommaso nelle cose morali il concetto di *peccato* senza « il concetto di *colpa* »; ma dissi « distinguersi da s. Tommaso il *concetto* di peccato dal *concetto* di colpa: nelle azioni morali malvagie e libere realizzarsi tanto il concetto di peccato quanto il concetto di colpa: nel peccato originale realizzarsi il concetto di peccato nell'infezione aderente all'uom che nasce, e il concetto di colpa nella relazione con Adamo che liberamente peccò.

2.° « Secondo la dottrina cattolica essere in noi uno stato « di peccato senza lo stato di colpa ».

Falsamente esposta: dissi « secondo la dottrina cattolica essere in noi uno stato di peccato che non ha IN SÈ la ragione di colpa; benchè l'abbia IN CAUSA, cioè nella relazione col principio

libero che ne fu autore ». Così l'uom che nasce ha un peccato che non ha in sè la ragion di colpa, ma ha però questa ragione considerato in relazione con Adamo che liberamente il commise.

3.° « Questa sentenza essere pure di sant'Agostino ».

Come al 2.°

4.° « Essenza del peccato originale riposta anche nei disor-« dini morali, che si dicono avvenire in noi di necessità ».

Falsamente esposta: dissi i disordini morali che avvengono di necessità nell'uomo ridursi nel peccato originale come in loro causa nella qual sono virtualmente compresi.

5.° « Quando s. Paolo dà alla concupiscenza il nome di *pec-« cato*, doversi intendere che abbia usato la voce *peccato* in « senso proprio ».

Equivocamente esposta: s. Paolo usa con proprietà la parola peccato parlando della concupiscenza de' non battezzati. Quanto poi alla concupiscenza di quelli che sono già battezzati, non l'usa con proprietà nel senso che parli di quel peccato *quod mors est animae*, ma l'usa con proprietà nel senso che esprime con ciò un male morale, effetto e causa del peccato, e non un difetto al tutto materiale, quali sono i difetti della natura materiale e dell'arte: così io dissi.

6.° « La salvezza dell'uomo essere assicurata, quando entrata « sia nell'anima la grazia, aggiuntovi il semplice (cioè il *non « libero*) volere dell'uomo. — Nota sulla libertà ».

Equivocamente esposta: dissi assicurata dalla parte di Dio, a condizione che l'uomo cooperi alla grazia ricevuta, e da sè non la rigetti.

7.° « Nella nozione di peccato in genere, che dà la Scrit-« tura e la Chiesa, non entrare l'elemento della libertà ».

Falsamente esposta: dissi non entrare nella nozione di peccato la libertà dell'uomo a cui il peccato aderisce. Così nel peccato originale non entra la libertà del bambino a cui il peccato aderisce, ma entra bensì la libertà di Adamo che ne fu il primo autore.

8.° « Essere la riprovazione come un mal fisico che ci viene « sopra inevitabile per la colpa di Adamo. — Ciò trarsi da « s. Paolo ».

Falsamente esposta: non la riprovazione finale, ma la ripro-

zione annessa all'original peccato, dissi venire sopra di noi e nasciamo peccatori, come un mal fisico inevitabile; il che dottrina della Chiesa: aggiunsi il rimedio recato da Cristo a esta riprovazione inevitabile, la sua grazia.

9.° « La grazia di Dio introdursi nell'uomo per necessità ».
Dissi la grazia de' sacramenti introdursi nell'uomo per necessità, cioè a dire *ex opere operato*, eziandio che l'uomo non bia l'esercizio della sua libertà, come avvien ne' bambini e ne' scimuniti: il che non toglie che l'uomo adulto e in senno n possa colla libertà sua mettere impedimento alla grazia.

10.° « La salvezza dell'uomo dipendere tutta dalla grazia di Dio ».
Falsa ed inventata di pianta.

11.° « Quei che appartengono al popolo di Dio, dopo il battesimo aver sempre nell'anima i peccati non liberi: ma non riceverne più danno alcuno ».
Falsamente esposta: dissi esistere anche ne' battezzati de' ovimenti non liberi della concupiscenza, la quale è chiamata dall'Apostolo peccato con quella proprietà che fu spiegata n.° 5; ma que' movimenti non essere quel peccato *quod mors animae;* e però niuna dannazione avere congiunta.

12.° « Non accordarsi nè colla ragione, nè colle dottrine dommatiche del Cristianesimo chi opina la bontà o malizia delle azioni dell'uomo derivare dalla coscienza ».
Falsa ed inventata di pianta: dissi che, oltre la moralità ocedente dalla coscienza, ve n'ha un'altra che alla coscienza ecede.

13.° « Spiegazione di un passo dell'Evangelio, e di un altro passo di s. Paolo ».
Questi passi sono stati esaminati addietro nella Risposta.

14.° « La grazia di Dio essere l'unica volontà dell'uomo giustificato, ch'essendo buona lo salva ».
Inventata di pianta.

15.° « Non darsi errore al tutto involontario e invincibile neppure nelle deduzioni che noi stessi facciamo dai principj della legge naturale da noi conosciuti per la ragione ».
Falsa: dissi darsi errori invincibili in mille maniere, non ò nella deduzione delle conseguenze da' principj della legge

razionale, se queste deduzioni le facciamo in modo, che noi diciamo assolutamente di vedere quel rapporto che non veggiamo.

— Era quasi finita la stampa di questa mia Risposta, quando mi venne letto nel *Propagatore Religioso* di Torino, Vol. XI, facc. 353 e segg., il bell'Articolo, che maestrevolmente disvela i sofismi e gli errori d'Eusebio Cristiano. Io non ne conosco punto l'autore, se non che la qualità dello scritto ben dimostra il valentuomo ch'egli dee essere. Si legge quell'Articolo utilmente anche dopo letta la mia Risposta, come quello che contiene alcune osservazioni a me sfuggite, delle quali recherò qui una in esempio. Eusebio Cristiano adduce la proposizione condannata di Quesnello: *Omnes quos Deus vult salvari per Christum, salvantur infallibiliter;* e poi soggiunge colla sua petulanza: « Quesnello chiamava la salvezza infallibile: Rosmini « la dice sicura, salda ed immobile. Chi parla peggio » ? (R. VI, f. 27). L'autore dell'Articolo giustamente avverte, che la condanna di quella proposizione quesnelliana cade tutta in sull'*omnes*, e non in sull'*infallibiliter*, come suppone l'ignoranza teologica d'Eusebio. Ed a convincersi della verità di tale osservazione, basta in vero sol leggere Domenico Viva nella sua *Trutina theologica thesium quesnellianarum, Prop. XXX.* Altre cose sono pure nel medesimo Articolo degne di non trapassarsi; e se n'abbia qui il modesto e dotto autore i miei pubblici ringraziamenti.

INDICE

ERRATA			CORRIGE
Pag. 140	lin. 17	potrebbe	potesse
» 143	» 16	*propriae*	*proprie*
» 146	» 6	Agostiuo	Agostino
» 151	» 12	facci	faccia
» 157	» 7	tratteniamoci	tratteniamovici
» 161	» 32	*FOMALITER*	*FORMALITER*
» 166	» 6	quelle due volontà	quelle volontà
» 170	» 1	*poene*:	*poenae*:
» 174	» 34	procacci	procaccino
» 176	» 33	FACILMENTE	AGEVOLMENTE
» 179	» 32	*exortu*	*ex ortu*
» 181	» 35	in vero di tutte le precedenti,	di vero dell'altre tutte precedenti,
» 184	» 24	intentendo	intendendo
» 237	» 26	*activum*	*motivum*
» 242	» 36	*συμπάθειαν*	*συμπάθειαν*
» 253	» 12	se pure non negare si voglia	se pure negare non si voglia
» 257	» 3	distinzione	distruzione
» ivi	» 4	dal peccato	del peccato
» 262	» 4	*non si*	*non, si*

PEDAGOGIA

E

METODOLOGIA

(OPERE POSTUME)

VOL. I.

AGLI

EDUCATORI ITALIANI

FRANCESCO PAOLI

Antonio Rosmini *non attese soltanto alla speculazione colla vasta e sottile sua mente, ma applicò anche il suo gran core e tutte le sue forze all'azione per giovare in ogni possibile modo a' suoi simili. Tra l'altre cose per questo s'adoperò molto nel formare degli Educatori, non solamente collo scrivere di cose pedagogiche, ma coll' istituire eziandio un Collegio di Educatori elementari a parte nell' Istituto da lui fondato, e nominato della Carità.*

Degli scritti pedagogici il più importante è inedito, e porta il titolo seguente: « Del Principio Supremo della Metodica, e di alcune sue applicazioni in servigio dell' umana educazione ». *In capo a questo lavoro il Rosmini notò le seguenti parole:* « *Molti mi esortano » a scrivere popolarmente. Io stimo avervi qualcosa di scientifico de- » stinato a divenir popolare, e questo scientifico è tutto ciò, che s' at- » tiene alla verità* ». *E pare che con quest' Opera specialmente egli pensasse di rendere popolare quel* « *qualcosa di scientifico* », *che credeva destinato a doverlo divenire, e che fosse persuaso di potersi ciò ottenere principalmente per mezzo degli Institutori della gioventù. Della quale persuasione è argomento l'aver posta in capo a questa Opera pedagogica la surriferita nota marginale, come sua propria*

dal conoscere le regole generali del metodo, e dal sapere con precisione qual loco tenga la parte a lui assegnata, e quali relazioni abbia con tutte le altre.

Del resto, anche chi non avesse l'ingegno o l'agio di penetrare certe ragioni molto elevate e sottili, troverà in questo lavoro pianamente e mirabilmente descritta la forma delle anime ingenue dei bambini; la spontanea, rapida e forte maniera del loro operare; i segni, a' quali si manifestano, o dai quali si possono con sicurezza argomentare, i più profondi loro bisogni; indicati li stimoli che li fanno sorgere, e i mezzi da soddisfarli, mantenendoli nondimeno, e anzi accrescendoli: perchè li stessi bisogni sono stimoli e mezzi necessari allo sviluppo delle umane potenze. Troverà ben definiti gli oggetti e i beni, ai quali tende il bambino in ciascuna età; le regole metodiche e pedagogiche, coll'uso delle quali si può aiutarlo a raggiungerli; i limiti, oltre i quali sarebbe indarno e anzi pericoloso lo spingerlo. E tutto questo detto con quell'ordine e quella chiarezza, che è propria della potente analisi del filosofo di Rovereto; con quella ingenuità e sagacia che potè avere chi cominciò a meditare sopra sè stesso fin da bambino, come dimostrano le memorie, che riteneva della sua infantile età; con quell'affetto energico e caldo, con che amò sempre gli uomini, e che gli faceva brillare innanzi le più liete speranze, quando contemplava i fanciulli; con quella sicurezza di giudizio, che gli faceva indovinare le cose occulte, e integrare le imperfette, formandosene gl'ideali; con quell'appassionato amore del vero e del bene, che gli fece durare tante fatiche per ristaurare a pro del genere umano la filosofia. E qui mi cade in acconcio di riferire le parole, colle quali finisce l'esposizione del Sistema filosofico. « *Il* fine *della filosofia è di trovar quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo* frutto *più prezioso ancora è di assicurar l'animo umano della possibilità, che egli giunga al compimento di tutti i suoi desideri, di toglierli intorno a ciò ogni incertezza, di additargli quella sicura via, per la quale egli giunga alla cima, a cui tende. La qual via lo conduce a Dio, a cui il consumato filosofo si dà ad ammaestrare come discepolo, e a perfezionare come creatura. Tale*

è il fine della filosofia, tale il suo frutto. Ma se invece di considerare la scienza, *si vuol considerare la* scuola della filosofia, *ella in tal caso diventa la vera* pedagogia dello spirito umano; *della mente, cui manoduce alla scienza più compiuta; e dell' animo a' cui affetti svela innanzi il più compiuto bene. Sotto il quale aspetto, d'una pedagogica dell'umanità, la filosofia è concepita da Platone* ». (Introd. III. Sist. Filos.).

Su di che aveva divisato e promesso di aprirci i suoi pensieri con tre volumi di Pedagogica *e* Metodologia *fino dal* 1836 (Collez. delle Opp., Clas. IV). *Ma la divina Provvidenza, che per la legge di celerità nell'operare « abbrevia la vita de' grandi uomini, talora non lascia loro nè manco compire affatto l'opera che intraprendono, purchè essa sia tanto avanzata o avviata, che ne sia assicurato il successo* » (Rosm., Teod., n. 909), *dispose che di questa, come di altre sue opere, non ci lasciasse più che un avanzato avviamento.*

Sul finire del 1839 *Antonio Rosmini mise mano a questo lavoro di Pedagogia, e pare, che ne prendesse l'occasione dalla profferta, che Anna Maria Bolongaro di Stresa, donna di pii e generosi propositi, gli faceva di affidare all'Istituto della Carità la direzione della scola elementare di questo borgo, fondata dall'avo suo, e che diffatti l'Istituto prese l'anno seguente a dirigere. Non intese però il Rosmini di fare un trattato scolastico per uso de' maestri elementari, ma bensì un trattato compiuto di* Pedagogia, *e di dare un novo saggio della fecondità del sistema filosofico, e dell'applicazione, che se ne poteva fare all'arte di migliorare la vita, come fece col* Diritto *e colla* Politica, *col* Trattato della Coscienza, *e colle* Opere ascetiche. *Sicchè è una di quelle scienze di applicazione, che sono dirette a formare la scola filosofica, e a fecondare e rendere produttrice la filosofia. Essa dipende immediatamente dall' Antropologia e dalla Psicologia, dalle quali le sono date le notizie delle umane potenze, che si devono educare, e del loro modo di operare; dalla Ideologia e dall'Etica, che le somministrano le notizie degli oggetti prossimi e ideali, secondo i quali devono essere mosse le umane potenze, perchè sieno bene educate; dall'Ontologia e dalla Teologia, che le danno le notizie dei termini,*

ai quali devono le umane potenze unirsi, perchè sieno quiete e compite, nel che sta il fine della umana educazione. E quando dico dalla Teologia, non intendo parlare solamente della naturale, ma molto più della soprannaturale. Poichè a questo devono continuamente mirare e quelli che trattano la scienza della educazione, e quelli che l'applicano all'arte della educazione, cioè di condurre gli allievi a quella pienezza di vita perfetta e beata, per la quale sono creati, e alla quale sono avviati e condotti dalla grazia. Chè quando questo non si facesse, la trattazione della scienza e l' operazione dell'arte di educare sarebbero monche e per poco mostruose, perchè dimenticherebbero affatto lo sviluppo di quella potenza, che nel cristiano è suprema e personale, la potenza di congiungersi a Dio per via di cognizione amorosa. Il Rosmini non perdette di vista questo culmine della umana educazione, lo indica e lo raccomanda di continuo agli educatori con sentite e ragionate parole.

E nemmeno è da credere, che il Rosmini intendesse di trattare solamente quella parte della umana educazione, che riguarda i giovanetti di tenera età, come si costuma di fare. La sua mira era volta anche agli adulti e ai vecchi, a tutto l'uomo, perocchè in ogni età l'uomo tiene del fanciullo, subisce un novo sviluppo, che deve essere aiutato e diretto a compiersi bene: e deve l'uomo sapere essere educatore anche di se medesimo. E però distinse la sua trattazione per età, computate non secondo il numero degli anni, ma secondo il grado delle intellezioni, a cui sale di mano in mano l'anima umana nel suo sviluppo intellettivo. La prima età, che comincia col nascere, non comprenderebbe che sei settimane. Ad essa non si possono assegnare intellezioni ben definite, benchè vi sia la prima e fondamentale intellezione dell'essere, senza della quale il neonato non sarebbe uomo, perchè non avrebbe il lume della ragione. Il bambino consuma la prima settimana nello svegliarsi dal sonno uterino, e l'altre cinque nell'esercizio dell'organismo e della forza unitiva animale delle sensazioni della vista con quelle del tatto. La seconda età si manifesta col riso del bambino e col pianto, il che suole appunto accadere nella sesta settimana. Le sue intellezioni si riducono alle sole percezioni del sussistente,

che sono sintesi di prima specie, cui corrispondono le volizioni affettive istintive *aventi per loro termine il sussistente. Essa termina colla prima parola, che proferisce il bambino sul compiersi ordinariamente del primo anno. La parola è indizio, che comincia la terza età, e che il bambino è salito al secondo ordine d'intellezioni, mediante l'analisi di prima specie, che nel segreto dell'anima sua compie facendo astrazione dal sussistente, onde il bambino n' ha le idee imaginali, e astraendo le qualità sensibili interessanti, onde comincia ad avere degli astratti di primo grado, ai quali corrispondono nella potenza attiva le volizioni* affettive *aventi per loro termine le qualità sensibili astratte, precise dal sussistente e dalle altre qualità indifferenti alla potenza appetitiva. Segue la quarta età, che si apre verso i tre anni, e si manifesta coll'attitudine all'apprendimento della lettura. Essa consiste nell'esercizio della facoltà giudicativa, resa atta oramai alla sintesi di seconda specie, per la quale si connettono gli elementi dell'analisi dell'età antecedente, e si afferma in un soggetto l'esistenza delle qualità, che si astrassero, il che costituisce un'intellezione di terz'ordine, a cui corrisponde la volizione* apprezzativa *dell'oggetto giudicato. A questa tengono dietro assai presto le intellezioni di quarto ordine, le quali consistono in un paragone di due oggetti, che vie meglio si conoscono per l'analisi di seconda specie o scomposizione elementare, propria di questa età, e in un giudizio di apprezzazione che preferisce l'uno all'altro oggetto. A queste intellezioni rispondono le volizioni* appreziative *con scelta tra due oggetti; e la moralità, che rudimentalmente non mancava negli ordini precedenti, prende in questo uno sviluppo maggiore. Sorgono verso questo tempo i primi albòri della coscienza, la quale si manifesta per delle volizioni, che sono la felice e insieme paurosa conseguenza delle intellezioni di quinto ordine, che consistono nella sintesi di terza specie. Per queste intellezioni si determinano le relazioni, che hanno tra di loro due cose, che ne formano una sola, e si concepiscono come una, delle quali concezioni la più importante è quella della percezione dell'IO, e della propria identità. Questa età pare, che si possa stendere fino a quel tempo, nel quale comunemente si dice,*

che il fanciullo acquista l'uso della ragione, e si direbbe meglio il libero uso della ragione, poichè l'uso della ragione comincia fino dalla prima età e si manifesta col riso e col pianto del bambino delle sei settimane; chè l'animale nè ride, nè piange.

Fin qui giunge il lavoro di Antonio Rosmini, di che parliamo. Ma da una leggera memoria, che trovo scritta di proprio pugno sopra un pezzolino di carta, come costumava di fare, sembra che ei volesse parlare ancora di altri quattro periodi importantissimi della umana vita, e che senza dubbio avrebbe suddivisi in un maggior numero di età. Poichè trovo, che dal settimo al dodicesimo o quattordicesimo anno ci avrebbe voluto discorrere di quel lavoro, che fa la mente per conquistare, mediante riflessioni sempre più elaborate, la cognizione riflessa dell'obbligazione morale e della legge, alla quale corrisponderebbe un operare più libero. E credo, che ci avrebbe dimostrato quello che più volte mi disse: dipendere principalmente da questa età il sortire degli uomini fortemente morali o immorali per tutto il resto della vita. Poichè l'anima giovinetta e inesperta si abbandona sempre con tutta se stessa, con tutte le sue forze, agli atti che compie, sicchè riescono sempre più pieni e più forti di quelli degli adulti. E però dal primo atto morale o immorale, che deliberatamente compie, contrae una bona o mala piega sì tenace, che la porta per tutta la vita, e le rende la virtù più o meno difficile. Poi nota, che dalla pubertà alla adolescenza, che suole essere poco oltre ai venti anni, viene quel periodo, nel quale il giovane, avendo conseguito sufficiente forza di riflessione, e conquistate con chiarezza le nozioni della legge, del dovere e del bene, è fatto signore delle proprie potenze, e può e deve attendere alla pratica delle private e individuali virtù, con che viene a sempre più educare se stesso. A questo tiene dietro quell'altro periodo di vita, nel quale l'uomo si volge a contemplare le cose come sono in se stesse, e quindi s'innalza fino al pensiero di ciò che è eterno e necessario; al quale pensiero sembra che il Rosmini ponga come parallela quella operosità, onde l'uomo s'applica a scolpire colle arti belle e colle lettere l'eterna bellezza; a difendere colla parola e colla mano le ragioni della eterna giustizia, e gl'inviolabili diritti

dell' umanità; a soccorrere ne' vari modi che vi sono i suoi simili, e per ciò chiama questa l' età dell' azione. Vengono finalmente gli ultimi periodi della vita, che nomina età del consiglio, e età del riposo o della sapienza, ai quali tien dietro la decadenza dell' uomo.

Nè, perchè il Rosmini accenni, sia nelle prime sia nelle susseguenti età, un termine d'anni definito per approssimazione, intende punto, che dagli anni devano essere determinate le età, e che da essi dipendano le capacità di ciascheduna. Poichè non è cosa rara vedere dei giovani pieni di senno virile, e degli uomini che bamboleggiano in età senile. Ma bensì le definisce e le fa dipendere necessariamente dagli ordini d'intellezioni, e dimostra come queste sieno connesse e graduate per modo, che è impossibile salire alle superiori senza avere prima percorso le inferiori. E diffatti si definisca la sapienza *per la scienza pratica della felicità, o per l'arte del vivere virtuoso e beato, o per l'abilità di conseguire col minimo mezzo il massimo fine, o per la prudenza di ben governare se stesso e gli altri; è cosa evidente, che l'uomo non può pervenire all'età della sapienza, se prima non abbia percorsa l'età del con*siglio*, che è quella di sapere facilmente trovare, mediante una sintesi molto elevata e complessa, i mezzi più opportuni e più efficaci da convenientemente adattare al conseguimento dei fini, e di subordinare i fini secondo l'ordine loro gli uni agli altri, e tutti al supremo. Nè può entrare nell'età del consiglio, se non abbia consumata l'età dell'* azione, *per la quale acquista cognizione sperimentale dei fini e dei mezzi, e amore di operare a norma della eterna e incommutabile verità a pro de' suoi simili. Mancano poi le cognizioni pratiche e le forze all'operosità ordinata della pubblica vita a quell'uomo, che non abbia praticate le* virtù *della vita privata nella sua giovinezza e imparato a governar bene se stesso. Nè questo al tutto può fare, se non abbia percorsa quella catena di riflessioni che il rendono interamente libero e* consapevole *di se medesimo. E alla piena libertà e consapevolezza di se medesimo è pur necessario, che preceda la* percczion di se stesso, *e della propria identità in tempi e in azioni diverse. A questa età poi si*

*perviene mediante l'*analisi elementare*, onde si scoprono le relazioni di più cose, che ne formano una sola. Nè quest'analisi e le volizioni apprezziative, che ne conseguitano, sono possibili, se prima non si abbiano* giudicati *e voluti gli oggetti per le qualità interessanti, che in essi si affermano. E come potrebbe il bambino compiere questa sintesi, se non avesse innanzi, con delle analisi meno complicate, e con delle* semi-astrazioni*, separate dagli oggetti le qualità, che più lo interessano? Come apprezzare un oggetto qualunque per le sue qualità, benchè non ancora del tutto astratte, se non si sentisse portato al medesimo dall'affetto? E finalmente gli oggetti, che sottopone alla sua analisi, dove li trova? d'onde li prende? Potrebbe analizzarli, se non li avesse sinteticamente percepiti nella prima età? Potrebbe prendervi affezione per le buone qualità, che in essi trova, se già prima non li avesse istintivamente voluti, e per così dire assaggiati nella* percezione?

La percezione dunque è la prima intellezione, il primo uso, e il primo frutto dell'umana ragione. Dalla percezione comincia ogni sviluppo delle umane facoltà, dalla percezione prende le sue mosse l'educazione. Ma nè tutte le percezioni si acquistano nella prima età, nè tutte le semi-astrazioni si fanno nella seconda, nè tutti i giudizi si compiono nella terza e nella quarta. Le une e gli altri continuano nelle età susseguenti fino all'ultima, in ciascheduna delle quali crescono di numero e di perfezione. Il simigliante accade delle riflessioni di ordine più elevato, che appartengono all'età della coscienza, della virtù, dell'azione e del consiglio, le quali tutte, come anche molte delle prime, entrano a dare alla stessa età della sapienza una cotale impronta di giovinezza e di progresso, che ammette ancora dell'educazione. Di maniera che nessun uomo in nessuna età, fin che vive su questa terra, può dire di essere compiutamente educato, di non avere bisogno di aiuti e di stimoli per avanzare sempre più nel suo sviluppamento.

Tutte queste cose si fanno chiare dalla lettura di questo importantissimo brano della Pedagogia e Metodologia di Antonio Rosmini. E queste sono le ragioni, ond'egli deduce e giustifica le regole pedagogiche, di cui regala la patria e la Chiesa. E dico regala,

perchè io stimo questo lavoro come un dono prezioso, pel quale, quando gli educatori se ne saranno bene impossessati, e ne avranno tradotta in azione l'idea, vedremo rifornirsi la patria e la Chiesa di individui, che hanno caratteri forti e spiegati, e che le onorano, e le consolano col loro senno e coi loro costumi. Sicchè a me non resta altro, che di pregare i genitori e gli educatori tutti, che leggeranno questo scritto, di volerlo, come dicevo da prima, meditare, e di adoperarsi per rendere, colla loro intelligenza e attività, popolare quel « qualcosa di scientifico », cioè di vero recondito ed efficace, che il Rosmini credeva destinato a doverlo, quandochesia, diventare.

Ma prima di por termine a queste mie parole, vuole la figliale pietà verso l'autore, e la riverenza verso i lettori, che io Vi renda ragione del manoscritto di questo lavoro, e dell'ordine di tutta questa collezione di scritti pedagogici.

Il manoscritto, adunque, fu trovato in buon essere e di primo getto, con alcune poche mende fattevi dall'autore di tratto in tratto che lo scriveva. Dalle date marginali (che il Rosmini costumava di porre, quando ripigliava uno scritto, colla indicazione del giorno e del santo, che in quello si onora dalla chiesa, quasi per invocarne la protezione) apparisce, che il manoscritto fu cominciato a Stresa il 5 Novembre dell'anno 1839, e compito il 26 Aprile 1840. Lavoro fatto abbastanza celeremente per dovergli perdonare quei difetti di lima che vi s'incontrassero, specialmente se si considerano le molte e gravi cure e fatiche, che occupavano contemporaneamente l'attività di tant'uomo. Ha per altro de' passi pieni di splendore e di brio; è scritto tutto con grande affetto, e tiene un non so che di originale suo proprio. È poi mirabile cosa vedere la evidenza, a cui fu portato il principio supremo della Metodica nel primo libro, e le nove e belle dottrine, che nel secondo espone intorno all'infanzia, materia sinora intentata, fuor che da alcune sagaci scrittrici, e arcana a' filosofi. È anche abbondante di fatti, di esempi e di applicazioni, che rendono popolare, quanto può essere, un lavoro tanto profondo.

Aveva divisato di compiere tutta l'opera in cinque libri, come si rileva dalla intitolazione del Manoscritto. Ma sventuratamente non ne

abbiamo che due appena. E dico appena, perchè la sesta sezione del secondo libro, che svolge la natura delle intellezioni di quinto ordine, e dà la dimostrazione delle attività corrispondenti, difetta dei due ultimi capi, che dovrebbero trattare dell'istruzione e dell'educazione rispondenti al quint'ordine d'intellezioni. Io speravo di trovare alcune tracce e memorie, che almeno in parte ci compensassero di sì gran perdita. Ma non fu vero. Di quello che si può riferire ai libri seguenti non esiste altro che la memoria, di cui ho fatto cenno più sopra; e di ciò, che appartiene ai due capi mancanti della sezione sesta, trovo notato solamente quanto segue: « Capo III, Istruzione. — Dio sapiente — rimuneratore del bene « e del male. Capo IV. Educazione. — La ragione viene a so- « stegno dell' ubbidienza. — Comunicazione colla ragione altrui. « — Come la ragione deve correggere la simpatia. — In questa « età non si devono dare al fanciullo tentazioni di mentire. — « Mezzi di rendere verace il fanciullo. — La regola del non « mentire è ideale, dunque debole. — Il berniesco è dannoso pei « fanciulli, si dee prendere la cosa sul serio. — Lodare e biasimare « è inteso a questa età. Parmi possano cominciar qui. Aiutano, « ben dati, a conoscere la dignità morale. Il lodare e il biasimare « inutile prima di questo tempo, perchè non inteso. — Regola. « — Quando il fanciullo ha dei principî morali, e sente il ri- « morso, la coscienza comincia a divenir regola. — Quanto sia « religioso il principio morale di questa età ». Questa memoria è tanto poca cosa, che avrei potuto lasciare di riportarla. Ma l'ho voluta mettere qui per potervi dire, che questo manoscritto si pubblica tutto intiero tale qual fu trovato. E perchè quel che manca non vi rincresca troppo e non vi tenti a far meno conto di quel che c'è, permettetemi di dirvi, che le analisi fatte nelle prime età vi tracciano la via per fare voi qualcosa di simile sulle età seguenti, quando vi ponete a studiare i vostri allievi. E similmente, che i principî dedotti, e le regole indicate per la bona educazione delle prime età, valgono anche per le ultime. E vi potrei pur aggiungere che, siccome il Rosmini suppone lo sviluppo del bambino regolare e quindi alquanto precoce, voi vi troverete spesse

volte in condizione di educare fanciulli piuttosto avanzati negli anni, che pur non avranno ancora percorse tutte le età descritte in questa parte di Pedagogia.

Venendo ora a dire della Collezione, voi vedete, che il primo volume delle Opere pedagogiche di Antonio Rosmini si compie con quest' Opera « Del principio supremo della Metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell'umana educazione, *lavoro, che si può considerare come finito quando l'applicazione non si estenda oltre l'età della puerizia.*

Il secondo volume poi si compone di Opere di minor mole, e sono le seguenti:

I. Della Educazione cristiana, Libri tre. — *Quest'Operetta fu stampata in Venezia nel 1823, e ora si riproduce con alcuni piccoli emendamenti fattivi dall'Autore. La scrisse in età giovanile per la sorella Margarita, che aveva presa la cura e il governo di alcune povere orfane in Rovereto. Essa contiene degli assai utili ammaestramenti e indirizzi per la educatrice. Vi si discorre: 1° Della formazione di una savia educatrice; 2° Dell' insegnamento delle verità cristiane; 3° Della pratica delle virtù. — Apparisce da questo lavoro, quanto solida voleva il Rosmini che fosse la virtù e la pietà anche in quella parte del genere umano, che si suole dir debole.*

II. Saggio sull'unità dell'educazione. — *Fu stampato nel 1827 a Milano nel primo volume degli Opuscoli filosofici. L'Autore ivi parla: 1° Dell'unità del fine; 2° Dell'unità degli oggetti; 3° Dell'unità nel metodo.*

III. Sulla libertà d'insegnamento. — *In questo Opuscolo sono indicati con chiarezza e difesi con vigore i diritti di tutti: 1° Della Chiesa Cattolica; 2° Dei Dotti; 3° Dei Padri di famiglia; 4° Dei Benefattori che col proprio danaro mantengono le Scuole; 5° Dei Comuni e delle Provincie; 6° Del Governo.*

Come molto affine a questo argomento si aggiunge una lunga Memoria, *che nel 1846 presentò al personaggio, che allora presiedeva alla pubblica istruzione in Torino. Questa a dir vero riguarda una vertenza dell'Istituto della Carità, come società insegnante, col Governo. Ma poichè in essa il Rosmini colse l'occasione di dire*

assai cose intorno alla libertà d'insegnamento e alle guarentigie, che presentano le Società insegnanti, specialmente religiose, crediamo di far cosa utile e gradita a pubblicarla.

Spero di poter aggiungere qualche altra produzione, poichè esistono tra manoscritti alcuni materiali sul metodo filosofico, sull' ordinamento delle Scuole, e simili, e vedrò se mi riesce di fare una scelta, che vi possa essere utile.

Di quanto gran bene per la educazione ci ha privati una troppo celere morte! Sappiamo almeno valerci degli ammaestramenti, che ci ha lasciati in proposito Antonio Rosmini.

Possano le nostre piccole fatiche, unite alle grandi di Lui e coronate dalle vostre, o Educatori, darci la consolazione non soltanto di vedere accolta con animo grato, e disposto a profittarne, questa Collezione di scritti pedagogici; ma quello che più importa, e anzi che solamente importa, di vedere sorgere una generazione novella educata a diritto ragionare, a onesto operare, amante del bello, sdegnosa dell' ozio e delle vigliaccherie, sinceramente cristiana e civile!

DEL
PRINCIPIO SUPREMO
DELLA
METODICA
E
DI ALCUNE SUE APPLICAZIONI
IN SERVIGIO
DELL' UMANA EDUCAZIONE

Io stimo avervi qualcosa di scientifico destinato a divenir popolare, e questo scientifico è tutto ciò, che s'attiene alla verità.

ROSMINI.

TORINO
PRESSO LA SOCIETÀ EDITRICE DI LIBRI DI FILOSOFIA
1857.

INTRODUZIONE

1. La Metodica è una parte della Logica; e quando ella si prende in tutta la sua generalità, si può dire che sia la Logica stessa; conciossiachè niente s'insegna nella Logica, che non abbia per iscopo di stabilire il metodo da tenersi nei nostri ragionari. Ma l'opera presente non considera il metodo in tutta quella estensione di significato, di cui può essere suscettibile questa parola; e però noi dobbiamo dire qui sul principio quai confini poniamo alla nostra trattazione.

2. La mente umana ha per oggetto la verità, e relativamente a questo suo oggetto nobilissimo essa esercita diversi uffici.

Alcuni di questi uffici riguardano la verità già conosciuta, altri la verità che ancora non conosce e di conoscere s'industria.

3. Gli uffici della mente verso la verità conosciuta si possono ridurre a tre, che sono: 1° il comunicarla altrui; 2° il difenderla; e 3° lo sceverarla dagli errori.

4. Gli uffici della mente verso la verità non ancor conosciuta, e che cerca conoscere, si riducono parimente a tre, cioè: 1° a trovare le dimostrazioni delle verità note; 2° a trovare le con-

seguenze che danno le verità note collo svolgerle e coll' applicarle; e 3° finalmente, ad attingere coi nostri sensi, mediante osservazioni ed esperienze, de' novi dati sui quali possiamo istituire dei ragionamenti interamente nuovi.

5. Ciascuno di questi uffici dell'umana mente ha il suo metodo, che è un complesso di regole direttrici della mente stessa in eseguire l'ufficio suo; laonde si possono distinguere sei specie di metodo, come si sono distinti sei uffici della mente verso la verità.

6. Vi ha un *metodo espositivo*, che insegna a comunicare altrui nel modo migliore le nostre cognizioni; vi ha un *metodo polemico*, che insegna a difenderle ribattendone gli assalitori; vi ha un *metodo critico*, che insegna a separare ciò che è vero da ciò che è falso: questi sono i tre primi metodi che presiedono agli uffici della mente verso le verità conosciute. Gli altri tre sono: un *metodo dimostrativo*, che dà le regole acconce a formare delle esatte dimostrazioni; uno *induttivo*, che addita il modo onde si può da ciò che si conosce indurre e conchiudere a ciò che ancora non si conosce, sviluppando le contezze che abbiamo, quasi pochi germi di quelle molte più che non abbiamo; e finalmente c'è un metodo, che chiamerò *percettivo-induttivo*, il quale non si contenta d' indurre e conchiudere, da certi dati che si hanno, varie nuove notizie, ma ci conduce a trovare dei dati nuovi del tutto, mediante nuovi fenomeni ch'egli destramente fa nascere ed apparire ai nostri sensi: questi sono i tre metodi, che presiedono agli uffici della mente verso le verità da conoscersi. Questo ultimo solo è propriamente il metodo sperimentale: il metodo baconiano: quello, a cui si devono gl'immensi progressi fatti dalla Fisica nei moderni tempi (1).

(1) Egli è un errore il credere che ciascuno di questi metodi abbia una particolar maniera di argomentare. A torto Bacone pretese, che nel metodo percettivo-induttivo si dovesse sostituire l'induzione al sillogismo; eppure la sentenza inesatta di Bacone fu ripetuta da un canto all'altro dell'Europa, come l'eco che ripete i suoni nelle valli, senza che alcuno se ne diffidasse. Il vero si è, che ogni induzione racchiude necessariamente un sillogismo e che il sillogismo è la forma intrinseca di tutti egualmente i ragionamenti umani, e però non costituisce una particolare argomentazione, ma è l'argomentazione comune a tutti i metodi; ciò non ostante vi ha un fondo di

7. Ora, di tutti questi metodi niuno, eccetto il primo che prescrive le regole di comunicare altrui la verità, forma l'argomento dell'opera nostra presente; gli altri esigono delle trattazioni a parte; tutti gli abbraccia, come dicevamo, la Logica, della quale scienza il nostro scritto non presume di essere, per così dire, che un solo brandello.

Ma, oltre essere un brandello della scienza dell'arte logica, egli è ancora qualcos'altro, dico qualcosa di più.

8. Il *metodo espositivo*, di cui si occupa la scienza del diritto ragionare, contiene le regole, secondo le quali taluno può acconciamente comunicare altrui le proprie cognizioni, ed è però il metodo che presiede all'insegnamento in generale. Ma, dato questo metodo, un maestro o istitutore qualsiasi è obbligato di applicarlo egli stesso alla scuola che fa; e quest'applicazione, questo uso delle regole del metodo che eseguisce il maestro co' suoi discepoli, è ella stessa un'arte, ed ha ella stessa dei principî fissi e molto utili a sapersi distintamente. L' adunare questi principî, l'ordinarli e il semplificarli è ciò che toglie a fare la *Pedagogica*, scienza che contiene i documenti della grand'arte di educare la gioventù. Or egli è alla *Pedagogica*, che noi abbiamo vòlti i pensieri: poco ci move la vaghezza di esporre, mediante sottili ricerche, delle leggi meramente speculative del pensare, lasceremmo ben volentieri a chi di maggior ozio è fornito, che noi non siamo, un tale assunto, se non si trattasse di nulla più. Ma noi stringe grandemente il bisogno di tanti buoni maestri, che ogni dì confessano andar tentoni, privi di scorta pel vasto e pericoloso campo dell'ammaestrare; ci stringono i loro lamenti, le loro sparse fatiche; ci move l'affetto della cara gioventù e la carità verso il nostro genere, che ognora perendo vecchio e viziato, ognora rinasce fresco e incorrotto in novelle generazioni,

verità nella dottrina baconiana, benchè erronea nell'espressione; ed ecco in che consiste. Egli è vero: 1° che nell'esporre le cose fisiche e sperimentali non è necessario di esprimere la forma sillogistica, la quale riesce lunga, tediosa e pedantesca; 2° che ciò che più fa progredire le fisiche scienze non sono le argomentazioni, ma i nuovi dati, i nuovi fenomeni che si scuoprono coll'osservare e sperimentare, e che l'argomentare stesso principalmente deve servire a guidare l'osservatore ed esperimentatore per venire a capo di scuoprire i fatti nuovi che egli ricerca.

le quali, come verdeggianti rampolli di antico ceppo, ogni vaghezza alla vista e ogni abbondanza di soavi frutti da prima promettono, ma poi anch'esse imbastardiscono e si disseccano per mancamento di arte, di mani industri abbastanza a proteggerle da esterni insulti, a sostenerle, a inaffiarle avvizzite, non lasciandole cadere miseramente per terra e rimboschire e incespare e marcire; rimanendosi tuttavia l'umanità quella di prima, se non peggiore.

9. Vero è, che nel secolo nostro sentesi universalmente la necessità che le scuole procedano con un metodo evidente e sicuro, e si cercano da per tutto i principî del metodo desiderato; e parte dalle meditazioni de' più acuti ingegni, parte dall'esperienza de' più zelanti educatori si traveggono e pressochè si colgono; il che deve essere invito a tutti quelli che sono da ciò, o hanno speranza di poter apprestar qualche aiuto in tanto bisogno, di occuparsi all'opera comune con tutte lor forze. Ma in pari tempo la diversità delle opinioni e dei tentativi, le vie diverse per le quali ciascun educatore s'incammina, e le contese tra loro apertamente dimostrano, che manca ancora all'arte del metodo, di cui parliamo, una base ferma, da tutti ammessa e tale, che ove s'intenda, niuno possa non ammettere. Que' governi medesimi che assunsero di dirigere l'istruzione, e che certo avrebbero alle mani tanti mezzi di farlo, vacillano ancora ne' loro passi; e se in quelle nazioni nelle quali l'istruzione è guidata dalla pubblica autorità, ella si vede procedere d'un andamento più regolare, di rado poi avviene, che le scuole sottomesse a prescrizioni uniformi e inalterabili non sieno le ultime a ricevere i miglioramenti, o non mettano ostacolo a provarli, rendendo fino impossibili gli esperimenti che li producono, ovvero che dalle buone invenzioni straniere non si contentino di prendere la scorza, lasciato il midollo e lo spirito. Egli è per queste cagioni, che noi intendiamo, che l'indole dell'opera presente sia ancora più pedagogica che logica; e che se essa, considerata in quanto si propone di additare le regole principali del *metodo espositivo*, è un brano dell'arte del pensare, considerata poi in quanto ella si propone di volgere queste stesse regole a farne le prime applicazioni all'ammaestramento della gioventù, ella è una parte dell'arte dell'educazione.

10. Se con questo lavoro noi abbiamo ottenuto il nostro intento, non sta a noi il giudicarlo, e solo il tempo, il quale suole svolgere i semi delle dottrine sparsi dagli scrittori nelle società, come quelli delle piante consegnati dall' agricoltore alla terra, potrà deciderlo coi frutti stessi. Intanto, se solo un minimo aiuto verrà da queste carte alla buona istituzione della nostra gioventù, io crederò di avere troppo bene speso il mio tempo e i miei pensieri. In caso contrario poi, non sarà forse disutile l'aversi intavolata una discussione di buona fede su delle questioni attenenti a sì importante materia: e alla peggio, quand'anche nulla ci fosse in quanto dirò, da giovarsene il mondo, quelli che amano con sincerità i loro simili sapran valutare le intenzioni che mi fecero prender questa fatica, e s'accorgeranno, io spero, che al battito del loro cuore risponde quello del mio. Vengo ora ad espor brevemente, da quale aspetto io creda di dover riguardare la materia per non ripetere troppo di quello che già fu acconciamente detto da molti, e per condurre i ragionamenti a quella unità dove sempre risiede la evidenza, e si trova la prima e pura scaturigine di qualsiasi disciplina.

11. Molte possono essere le regole speciali a cui soggiace il *metodo espositivo*, nè sono punto ignote. Ma sembra a noi, che non solo maggior chiarezza verrebbe a ciascuna d'esse, quando tutte riferir si potessero ad una sola, ma ben anco maggior facilità d' osservare puntualmente quel metodo, quando invece di tante ci varrebbe quell'una; e con una fedele applicazione di essa potremmo trovare ciò che cerchiamo, cioè il metodico andamento del nostro ragionare, senza darci cura di più. Laonde noi stimiamo di volgere principalmente le nostre ricerche a trovare il *principio supremo* dal quale tutto il metodo espositivo discende; il che non sappiamo essersi fin qui fatto da nessun altro. Così la trattazione riducesi a stato e condizione di scienza: conciossiachè in niuna discussione può avervi scientifica esattezza e vero sistema, se non si ordinano le cognizioni più speciali sotto le più generali, e le generali sotto quella generalissima che di tutte è capo e madre feconda. In quest'ultima solamente trova suo riposo la mente umana, che non è appagata giammai, se non vedesi pervenuta all'ultimo anello della catena, all'ultima semplicissima assoluta ragione.

Che se guadagnerem tant'altezza, piuttosto che di noia e fatica, ci riuscirà di ricreamento e diletto in riguardare gl'immensi piani che ci stan sotto, i quali abbraccerem d'uno sguardo nel loro complesso, nel loro ordine, nella loro bellissima varietà, e potremo a nostro grand'agio considerare tutte le parti e misurarle e tra loro paragonarle. Voglio dire, che la mente, posseditrice d'un alto principio di scienza, domina, per così dire, la scena delle innumerevoli, sempre nuove, conclusioni che da quel principio derivano, e può trarle fuora a sua voglia e ordinarsele come meglio le viene e ricercarne il valore e tra loro paragonarle. Il perchè senza più poniam mano a quella principale ricerca, da cui tutte le cose, che in appresso sarem per dire, verremo di mano in mano, quasi conclusioni assai facili, raccogliendo.

LIBRO I.

Del Principio Supremo della Metodica (*)

12. « Vecchia sentenza comune a tutti si è quella, che se
« taluno vuole rettamente apprendere le cose grandi, egli deve
« prima considerarle nel piccolo e nel facile, e non nella loro
« massima ampiezza (1). Questa regola di metodo dava Platone,
e a' suoi tempi l'affermava già vecchia e tanto comune, quanto
ella è in se stessa patente. Nulladimeno grande errore sarebbe il
far poco conto di una sentenza perchè triviale. Anzi costume degli

(*) Questo libro fu stampato dal Prof. Dom. Berti in appendice al suo libro del *Metodo applicato all'insegnamento elementare* (Torino, 1849) come lavoro del Prof. Tarditi. Ciò non toglie nulla al merito personale nè del Rosmini, nè del Tarditi, nè del Berti. Il Rosmini l'aveva scritto nel 1839, il Tarditi l'aveva letto e copiato per suo uso e diletto nel 1845, e il Berti avendolo trovato negli scritti del Tarditi dopo la sua morte, lo pubblicò come cosa degna di vedere la luce. Il vantaggio fu tutto nostro che l'abbiamo letto con piacere, quantunque l'utile sia forse stato poco, mancando di quelle parti che lo illustrano e lo confermano nell' opera presente. *Francesco Paoli.*

(1) Platone nel dialogo intitolato il *Sofista*: ὅσα δ' αὖ τῶν μεγάλων δεῖ διαπονεῖσθαι καλῶς, περὶ τῶν τοιούτων δέδοκται πᾶσι καὶ πάλαι, τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δεῖν μελετᾷν, πρὶν ἂν ἐν αὐτοῖς τοῖς μεγίστοις. (Pag. 218, C.).

intelletti migliori e più profondi si è di trovare la sapienza più squisita in quello appunto che è più comune nelle verità che tutti sanno, che tutti dicono, che niuno può contrastare, niuno non vedere. Ma conviene a quest'uopo affissarsi molto nella luce delle comunissime verità, e allor solamente in ciò che è volgare si scorge qualcosa di intimo e di potente, chè è tutt'altro che volgare, che anzi è la base, la ragion vera di tutto ciò che passa per scientifico. Senonchè, come egli è di pochi e rari saper pesare l'importanza di quelle trite sentenze che reggono il senso comune degli uomini, così avviene, che le primarie verità, benchè notissime, poco si adoperino a norma dei pensieri e delle azioni, s'adoperino, voglio dire, con poca costanza ed efficacia; e incontanente che si sono ravvisate, s'abbandonino in cerca d'altre più nuove e più speciali; le quali, fornite di minor luce, per ciò appunto si tengono più care, come più peregrine. Nel che si rinviene facilissima la ragione del come essendosi conosciuto da tanti secoli, che il metodo del ben insegnare e del ben esporre è quello che deve procedere dal piccolo al grande, dal facile al difficile, dal noto all'ignoto con insensibile gradazione; ciò nonostante anche oggidì, in questa luce di scienze, sì raramente e difficilmente si trovino de' libri formati ad ammaestramento de' giovani che procedan fedeli secondo quell'ordine naturale e soave, e sì di rado s'odano dalle cattedre i maestri accompagnarsi agl'ingegni de'loro discepoli conducendoli per mano dal piano all'arduo, quasi per fiorita e dolcemente inclinata pendice, che insensibilmente s'innalza fino alle regioni del gelo e del perpetuo sereno. Il metodo manca ne' testi prescritti da chi governa l'educazione, e nelle lezioni de' precettori, perchè ognun contento di sapere quella bella regola del metodo che accennammo, e di approvarla verissima, la mette da parte allora appunto che, esponendo le sue lezioni, avrebbe bisogno di tenersela innanzi e di consultarla, siccome infallibile oracolo, benchè plebeo, fino sopra ogni periodo che detta o pronuncia. Ma la sdegnano quelli che da troppo più si tengono del volgo, onde per ambizioso amor della scienza scappa loro di mano assai sovente il comun senso; e la gioventù, che essi guidar dovrebbero all'alto, si rimane a giocolare in fondo alla valle, o la parte più generosa giace colle gambe rotte in su qualche dirupo.

13. Vero è, che l'applicazione d'un principio sì semplice non è punto semplice, e che non poca meditazione esige e, soprattutto, un'inflessibile costanza nell'applicarla a ogni menoma parte del discorso che s'adopera a istruire la gioventù, acciocchè non solo un periodo, come dicevo innanzi, ma or dirò meglio, nè pur una parola, nè pur un apice da quella legge di metodo si discosti. Ed è in questa perseverantissima ingegnosa applicazione, che si compiaciono i più valenti intelletti che giungono a scrivere cose egregie ad uso dell'età giovanile, e che si rendono valenti istitutori. Se non che le loro nobili fatiche nel conformare costantemente le parole, ch'essi volgono ai loro discepoli, al detto principio, rendono bensì fecondi di grande utilità i loro travagli, e recano grande giovamento ai loro allievi; ma l'arte loro per lo più va perduta rispetto agli altri maestri e istitutori, a cui non trasmettono le osservazioni da essi fatte nel giungere al detto scopo e le regole da essi praticamente trovate, per le quali poterono ridurre in atto quel principio di metodo, conformando ad esso ciò che scrissero o dissero ai loro alunni. Egli è per ciò che rimane a desiderarsi tuttavia, che alcuno apra a tutti la strada, battendo la quale ognun possa pervenire a comunicare alla gioventù ciò che dice così ordinatamente, come prescrive la sentenza surriferita dal greco filosofo, sicchè i teneri ingegni possano dolcemente e dilettevolmente ascendere ai più elevati ammaestramenti. Ed è questo appunto, che noi ci proviamo di fare o di tentare; e per farlo più speditamente ci consigliammo di proporci a dirittura il problema seguente: « Qual è il principio supremo della Metodica: » ovvero: « Qual è quella norma sicura, osservando la quale, l'istitutore della gioventù conosca quali sieno le cose che egli deve dire innanzi, e quali quelle che egli deve dire da poi, acciocchè il fanciullo che le ode venga condotto, per gradi sempre proporzionati alle sue forze, da quanto conosce a quanto ancor non conosce e che gli si vuole insegnare ».

CAPITOLO I.

Della graduazione necessaria a mantenersi esattamente nelle operazioni mentali, che si fanno fare ai fanciulli.

14. La qual ricerca manifestamente esige, che si stabilisca e dichiari: che cosa sia facile ad intendere alla gioventù e cosa difficile; e si dia un indizio e quasi uno strumento misuratore accurato di tutti i gradi di facilità e di difficoltà, che possono avere le varie parti d'una qualsiasi disciplina. Nel che si prescinde dalle doti e virtù diverse degl' ingegni, i quali assai più che in altro, si distinguono nella prontezza maggiore o minore di passare da un'idea all'altra, o viceversa dalla torpidezza colla quale si movono a questo passaggio; onde i più torpidi si rimangono addietro il più delle volte, non perchè le idee che loro si vogliono comunicare sieno superiori in se stesse alla loro capacità, ma perchè giungono tardi, e intanto che essi si travagliano per ascendere qualche gradino, il maestro, che non li aspetta, passa innanzi, ed essi restano senza il filo e come colui che in lungo viaggio non vede la guida frettolosa di soverchio da lui dilungata. Accade adunque assai di sovente, per non dir sempre, che gl'intelletti che si dicono più piccoli e deboli siano tali unicamente perchè non possono seguire la serie delle idee colla celerità comune, ma perdendo un anello della catena, si fermano unicamente, perchè loro vien meno l'idea di mezzo, senza la quale sono come a chi manca un ponte da trapassare sopra un fiume o sopra un vallone. Il qual fatto dà poi luogo all'erronea opinione che v'abbiano delle dottrine superiori a certe capacità intellettive, quando il vero si è che quelle intelligenze non arrivano ad esse unicamente perchè vien loro tolta dinanzi o sia interrotta la strada, non perchè, se fosse loro dato di fare agiatamente tutti i passi necessari nella via che a quelle conducono, giungere non potessero ad afferrarle.

15. Tutto sta adunque nello stabilire: qual sia la gradazione naturale delle idee, come lo spirito passi dall'una all'altra, quali

sieno quelle idee che si legano e attengono, per così dire, immediatamente, e quali quelle che si attengono immediatamente a queste, e così via fino alle più remote.

Ognuno si accorge, che ci troviamo sul terreno dell'ideologia, e che è da questa scienza che dipende la soluzione lucida e feconda del problema propostoci. Io dovrei adunque cominciare dal supporre, che il lettore precedentemente conoscesse le dottrine ideologiche da me pubblicate, alle quali s'aggiunge e continua questo scritto come uno sviluppo e un'applicazione. Ma acciocchè quelli a cui mancassero tali notizie possano seguirci, io verrò qua e colà intromettendo le nozioni ideologiche principali, riassumendo quanto ho detto nelle opere d'ideologia, da per tutto dove il voglia la chiarezza del ragionare.

CAPITOLO II.

Che la graduazione delle operazioni mentali dipende dalla graduazione degli oggetti, che all'attenzione dei fanciulli si sottopongono.

16. Entriamo adunque nella mente umana e veggiamo quale sia la legge invariabile del suo andamento, qual sia quella scala naturale di pensieri pei quali ella ascende. Questa legge deve venire adempita da tutti gl'intelletti, perchè è intrinseca alla natura della intelligenza umana. Questa scala deve venir percorsa da tutti gl'ingegni e grandi e piccoli, senza che a nessuno sia conceduto di trasaltare un solo gradino, benchè l'uno salisca più celere su per quei gradini, e l'altro più tardo.

17. Affine di trovare più facilmente questa legge, partiamo da un pensiero qualsiasi di cui la mente nostra possa essere occupata: analizziamolo, e dalle parti elementari che lo compongono induciamo da quali altri pensieri egli debba essere preceduto, da quali seguito; per tal modo verremo conoscendo qual gradino egli costituisca della scala intellettiva, qual altro gradino inferiore si congiunga a lui, e a qual altro gradino superiore egli stesso si congiunga.

18. Qualunque sia il pensiero della nostra mente, che noi prendiamo ad esaminare, egli avrà un oggetto; nè il pensiero sarà

quest'oggetto, nè quest'oggetto solo sarà il pensiero. — Cosa è dunque il pensiero? Egli è l'atto col quale il nostro spirito fissa la sua attenzione intellettiva sopra qualche cosa, p. e., sopra un fiorc; o la trasporta d'una cosa all'altra, per esempio, la trasporta dal fiore alla sua specie o classe, pensando che quella è una rosa centofoglie, ovvero una rosa del Bengala, o di Damasco o di Portland; ovvero che quel fiore appartiene ad una specie o classe più ampia, quella delle rose, o alla famiglia più ampia ancora de' rosacei. Cos'è l'oggetto del pensiero? È il termine di questo atto, la cosa su cui l'attenzione si pone; e nel caso nostro, il fiore in genere, e poi la rosa centofoglie o bengalese o damaschina o portlandica; e poi la rosa senz'altre distinzioni, e poi la famiglia delle piante rosacee. Chi direbbe che questi oggetti, che possono essere sì vari, siano l'atto dello spirito? Non potrebbe dirlosi con minore assurdità di chi dicesse, che gli oggetti visibili, che trapassano dinanzi all'occhio, siano l'atto dell'occhio immobile a riguardarli. Egli è dunque indubitato che ogni pensiero risulta da due elementi distinti, cioè dall'azione dello spirito che pensa (nel che sta propriamente la natura del pensiero) e dagli oggetti a cui lo spirito pensa, che sono la condizione data allo spirito, acciocchè possa pensare; perocchè senza oggetti lo spirito non pensa.

19. Ora l'atto dello spirito è sempre un atto di attenzione intellettiva, che si posa sopra un oggetto, ovvero sopra un altro: ma questi all'incontro possono variare indefinitamente. Se dunque v'ha una legge fissa, secondo la quale lo spirito ascende d'un oggetto del suo pensiero all'altro, questa si dovrà trovare negli oggetti, nella maniera cioè, colla quale questi successivamente allo spirito si rappresentano.

CAPITOLO III.

Dell'ordine naturale, nel quale gli oggetti si fanno innanzi alla mente umana. — Si comincia a veder ciò nelle classificazioni.

20. Cerchiamo dunque come gli oggetti si facciano innanzi allo spirito, e quali innanzi e quali dopo; e con ciò avremo

trovato anco l'ordine naturale e necessario dei pensieri che noi cerchiamo.

21. Se io veggo una rosa bianco-gialla, io non potrei primieramente classificarla tra le piante-fiori, se non avessi prima distinto le piante-fiori da tutte le altre. Quel mio pensiero adunque, col quale classifico la rosa tra le piante-fiori, non poteva presentarmisi alla mente, se non a condizione che io prima avessi fatto un altro pensiero, quello onde ho separato nella mia mente i fiori da tutte le altre piante. Se io poi dico di più meco stesso, che quel fiore appartiene alla famiglia delle piante rosacee, io dimostro con ciò che oltre all' aver distinto i fiori dalle altre piante, ho anco distinto i rosacei tra i fiori. Questo nuovo pensiero non suppone adunque più un pensiero solo fatto già prima dalla mia mente; ma almeno due, due pensieri di distinzioni, uno col quale ho distinto i fiori dalle altre piante, e un altro col quale ho distinto i rosacei dagli altri fiori. Se la mia mente non avesse già prima avuti que' due pensieri, ella non sarebbe stata idonea a fare il terzo e non avrebbe mai detto «questo fiore appartiene alla famiglia de' rosacei».

Ma se tra i rosacei io passo a distinguere le rose egli è evidente, che devo aver fatto almeno tre pensieri prima di ciò; perocchè io non posso distinguere le rose dai rosacei, se non ho distinto prima i rosacei dai fiori e i fiori dalle altre piante. Con un somigliante discorso si trova, che io non posso affermare meco stesso, che quella sia una rosa del Bengala se non fo una distinzione di più, che suppone tutte le altre precedenti; nè posso finalmente riconoscere che la rosa, che io vedo, sia tra le bengalesi quella che chiamasi da' giardinieri Adelaide di Como, se non fo due distinzioni di più oltre le precedenti.

22. Si noti bene che io parlo di pensieri chiari e che non si fermano a saper solo il nome ignorando la cosa nominata; perocchè certo, che io posso sapere come il bianco oggetto che io vedo si chiami *Adelaide di Como* senza sapermi che egli sia una rosa bengalese, nè tampoco che egli sia una rosa, anzi ne manco che egli sia un rosaceo, un fiore, una pianta. All'incontro non posso affermare, con chiara intelligenza di ciò che affermo, che quello che mi diletta la vista sia un *Adelaide di Como* senza sapere ch'egli prima di tutto è pianta di fiori, della famiglia dei

rosacei, e propriamente una rosa bengalese, e di più quella tra queste rose, che così capricciosamente fu nominata da' giardinieri, perocchè tutto ciò significa *Adelaide di Como* come denominazione di quell'oggetto.

CAPITOLO IV.

Continuazione. — Metodo d'insegnare ai fanciulli le classificazioni delle cose.

23. Ora facciamo venire un fanciulletto nel giardino coll'intendimento d'insegnargli tutto ciò, e conduciamolo al rosaio dell'Adelaide. Onde comincerò io la lezione che intendo dargli, supponendolo tenerissimo e non mai stato nel giardino, nè veduti fiori, nè piante?

Io posso prender tre vie per insegnargli a far tutte le indicate distinzioni.

1° Posso cominciare a dirgli il nome di quella rosa che vede, e poi farlo salire dall'individuo alla specie o classe minore, e poi a una classe sempre maggiore, fino che lo conduco a conoscere il genere delle piante.

2° Posso tenere la via contraria, cioè fargli prima conoscere la rosa, che vede come una pianta, e poi dal genere condurlo alla specie o classe maggiore facendol discendere a una minore, fino a fargli osservare l'individualità di quella pianta.

3° Posso finalmente, senza tenere alcuna graduazione, nè ordine, parlare al fanciullo di rose, di piante e delle altre distinzioni, come mi vengono impensate sulle labbra.

24. Egli è evidente, che quest'ultimo metodo è pessimo, o piuttosto è l'assenza di ogni metodo. Il fanciullo sarebbe costretto di saltare colla sua mente or da una classe più stretta ad una più larga, ora da una classe più larga ad una più stretta, quando ancora non conosce le classi e molto meno ha indizio a conoscere le loro larghezze o strettezze rispettive.

25. Quanto alle altre due vie, paragoniamole insieme in prima semplicemente a vedere quali differenti operazioni debba fare la mente del nostro fanciullo per tener dietro colla sua intelligenza

alle lezioni, che noi gli diamo; di poi per conoscere quali delle due maniere o serie di operazioni sia a lui più comoda, più agevole a farsi.

26. Se io voglio condurlo dall'individualità alla generalizzazione, prima gli dirò, che il bell'oggetto che vede si chiama *Adelaide di Como;* poi gli dirò che è una rosa bengalese, poi che è una rosa, poi che è un rosaceo, poi che è una pianta di fiori, poi che è una pianta. Se poi mi piace condurlo dalla generalità all'individualizzazione, io comincerò a dirgli che quell'individuo è una pianta, poi che è una pianta di fiori, poi che è un rosaceo, poi che è una rosa, poi che è una bengalese, poi che è una Adelaide di Como. A percorrere la prima serie di idee la mente del giovanetto è obbligata di porre la sua attenzione prima alle dissomiglianze delle cose e poi alle somiglianze; perchè l'individuo non è individuo, se non perchè dissomiglia da tutti gli altri, e l'individuo d'una classe speciale non è individuo di questa specialità, se non perchè dissomiglia dalle altre specialità che formano il genere. Dalle dissomiglianze poi passa alle somiglianze andando dalle somiglianze più ristrette alle somiglianze più ampie, perocchè egli non può ascendere dagli oggetti chiamati *Adelaidi* al concetto degli oggetti chiamati rose-bengalesi; se non avvertendo: 1° che vi sono delle note simili in alcuni di quegli oggetti, onde avviene che si chiamano tutti rose-Adelaidi; 2° che vi sono delle altre note simili non solo in tutti quei primi oggetti, ma in molti altri ancora, onde avviene che si chiamino tutti insieme rose-bengalesi. Acciocchè ascenda al concetto delle rose semplicemente deve osservare una terza serie di altre note pure simili e comuni ad un numero molto maggiore di oggetti, le quali note simili danno il fondamento a questa terza più ampia classificazione. Una quarta serie di note simili egli dee osservare, acciocchè ascenda al concetto de' rosacei e lo distingua da' concetti precedenti. Una quinta, acciocchè pervenga alle piante-fiori, ed una sesta finalmente, acciocchè arrivi al concetto più generale tra quelli, che gli vogliamo inserire nella mente, al concetto cioè di piante.

27. A percorrere la seconda serie d'idee, che è la prima nel senso inverso, la mente del giovanetto è obbligata a porre la sua attenzione prima nelle somiglianze che nelle dissomiglianze, e

deve considerar queste come limiti di quelle, sicchè da somiglianze più ampie viene di mano in mano ad altre meno ampie. Prima dunque apprende la somiglianza estesissima, che forma il genere, e poi le dissomiglianze o differenze, che restringono e spezzano sempre più quel genere in classi minori. Conosciute che egli abbia le somiglianze amplissime, che sono fondamento alla classe delle piante in generale, egli deve apprendere i limiti di quelle somiglianze, e però la differenza, che rende le piante di fiori dissomiglianti dalle altre, poi nelle piante stesse di fiori deve notare la differenza che costituisce la classe dei rosacei, poi quella che costituisce tra rosacei la classe minore delle rose, poi la differenza tra le rose bengalesi e le altre, e finalmente l' ultima differenza che separa le Adelaidi di Como da tutte le altre bengalesi.

28. Vedute così le due serie di operazioni che deve fare il fanciullo, qual sarà quella ch' egli farà più agiatamente? È a lui più facile trovare le similitudini delle cose o le differenze? L'operazione mentale, colla quale si avverte che due o più cose sono simili, è ella più semplice ovvero è più complicata di quella, colla quale si avverte che due o più cose sono tra lor differenti? — Ecco il quesito.

A trovarne la risposta conviene, che continuiamo a studiare quelle due maniere di operazioni, che fa la mente fanciullesca, e che con un' accurata analisi di esse troviamo qual sia più e qual meno moltiplice e complicata.

29. Se io dico al mio fanciullo (che suppongo come dicevo a primordî del suo sviluppo) che il bell'oggetto da lui veduto chiamasi *Adelaide di Como*, egli non può certamente a prima giunta affiggere a questa denominazione il significato, che vi aggiungono i giardinieri, i quali esprimono con esso una delle ultime e più strette classi delle rose. Pel fanciullo adunque quella denominazione non suona che un nome proprio arbitrariamente imposto a quell'oggetto: egli non fa che associare la sensazione visiva dell'oggetto colla sensazione di quel suono che vien pronunciato a' suoi orecchi. Ma quando io vo innanzi colla mia lezione e gli dico di più, che delle Adelaidi ce ne sono molte e gliele mostro nel giardino, egli allora è costretto di cangiare entro l'animo suo il significato, che attribuì da prima a quella voce, di cassare l'atto della sua mente, col quale egli prese quel

nome per segno dell'unico individuo da lui veduto e sostituirgli un altro atto, mediante il quale stabilisce, che *Adelaide di Como* non è nome proprio, ma è un nome comune a molti oggetti simili.

30. Che, se dopo di ciò io gli mostro un' altra rosa denominato *Saffo*, è ben probabile che egli la indichi come un'Adelaide di Como, perocchè quantunque diversa al colore, ha le fattezze simili. Io gliela farò distinguere additandogli il vivo colore di porpora di quest'ultima, a cui impongo il nome di Saffo, in confronto del colore bianco-giallo della prima. Gli farò anche conoscere, che il vocabolo Saffo non indica un oggetto solo, ma una classe di oggetti simili conducendolo a vedere molte Saffo nel giardino, nel che avverrà che egli dopo aver preso Saffo per nome d' un individuo si corregga un' altra volta e lo prenda pel nome indicante una classe di cose.

31. Di più egli deve emendare, prima di venire a un altro passo, un terzo errore preso dalla sua mente. Perocchè prima, che io gli mostrassi la Saffo egli non conosceva che delle Adelaidi, e però riteneva, che la classe delle Adelaidi fosse unica, quindi al primo vedere delle Saffo, le applicò lo stesso nome di Adelaide. Udendo poi, che quella Saffo, e non Adelaide, si chiama, vide d' aver preso errore e restrinse la classe delle Adelaidi a de' confini, che prima non ci poneva.

32. Veniamo ora al terzo passo; io m' ingegnerò di fargli capire che tanto le Adelaidi, come le Saffo, hanno una denominazione comune, cioè sono *rose-bengalesi*. Acciocchè il mio fanciullo giunga a intendere questo mio discorso, egli deve fare nell'interno della sua mente alcune operazioni, ed ecco quali:

Primieramente egli deve riconoscere, che le *Adelaidi* e le *Saffo*, che aveva prima distinte con tali nomi al tutto diversi, hanno delle note comuni, per le quali esse sono suscettibili di un nome comune. Questo è quanto dire, che egli deve correggere e mutare per la quarta volta il significato, che aveva attribuito nella sua mente alle due parole l' *Adelaide* e la *Saffo*. Perocchè come prima di conoscere la Saffo egli opinava, che non ci avesse, che la sola classe delle Adelaidi, e però ripose tra queste anche la rosa porporina; così dopo avere egli imparato a chiamarla con un nome al tutto differente, separò siffattamente le Adelaidi dalle

Saffo, che non riflettè punto a quanto avessero di comune. Or poi il nome comune, che io gl' insegno di rose-bengalesi, richiama la sua attenzione a riflettere, che i vocaboli Adelaide e Saffo non sono adoperati, com' egli si persuadeva, a significar questi oggetti assolutamente, ma solo a significarli in quanto hanno delle note, che li distinguono in fra di loro, là dove a significar quegli stessi oggetti, in quanto hanno delle note comuni, vi ha un altro nome che è comune a entrambi, e che è quello di rose-bengalesi.

33. Io voglio condurlo a conoscere una classe ancora più estesa di que' vaghi oggetti, che non sia quella delle rose-bengalesi: voglio cioè condurlo a conoscere la classe delle rose in genere. A tal fine seguendo la via intrapresa, io devo ricominciare a fargli conoscere allo stesso modo, com' ho fatto delle due varietà delle rose-bengalesi, l'Adelaide e la Saffo, due altre varietà delle rose Damaschine, per esempio quella che i giardinieri chiamano l'*Ammirabile* colle foglie bianche orlate di rosso, e quella che chiamano la *Graziosa* di color rosa. Da queste due varietà farò salire la mente del mio fanciullo alla specie delle *Rose-damaschine*. Ma in tutto questo lavoro dovrà prima prendere, e poi correggere in se stesso quattro errori, com'è avvenuto, quando il condussi al conoscimento delle rose-bengalesi, anzi di più un quinto, che è il seguente:

Quando dopo aver io mostrato l' *Ammirabile*, e la *Graziosa* al mio tenero discepolo, io gli domando: « quale sarà il loro nome comune,» egli tosto mi risponderà: quello di *rose-bengalesi*, perocchè egli ignora fin ora, che v'abbiano altre specie, e però egli crede, che l'Adelaide e la Saffo, l' Ammirabile e la Graziosa siano quattro varietà della stessa classe. Io lo aiuto a correggere questo suo errore collo svelargli, che le due ultime varietà non sono *rose-bengalesi*, ma *rose-damaschine*, e col fargli osservare le note, che distinguono le *bengalesi* dalle *damaschine*.

Solamente giunto a questo punto io posso fargli osservare che tanto le *bengalesi*, quanto le *damaschine*, sono egualmente *rose*, sollevando così la sua mente a concepire una classe più ampia che abbraccia la specie del Bengala non meno che la specie di Damasco.

34. Ma la menticina del mio fanciullo non potrebbe a tanto

sollevarsi, se non correggesse un nuovo errore circa la significazione delle rose-bengalesi e delle rose-damaschine; denominazioni, che da prima nella sua mente valgono a significare quelle due specie, come al tutto separate, e non come aventi delle note comuni. Egli pone attenzione a queste note solo allora che sente, che le une e le altre hanno un nome comune, quello di rose (1).

35. Passo innanzi, e mostro al mio fanciullo nel giardino uno *Spinalba* fiorito, o un *Azzeruolo* nel tempo pure di fioritura. Egli prenderà tosto i fiori di quegli arboscelli per delle rose. Ma vi ingannate, io gli dico, fanciullo mio; quelli oggetti che voi vedete non sono *rose*, ma sono bensì de' *rosacei*. Povero fanciullo! egli deve ancora riformare il concetto che s'era formato delle *rose*, cioè deve restringere il significato che egli dava alla parola *rosa*, e intendere che non tutto ciò, che rassomiglia alla rosa, è rosa. Allora egli in virtù della parola *rosacei*, che io gli fo suonare all'orecchio, porrà attenzione a ciò che distingue le *rose* da lui conosciute da *rosacei*, che ora io gli mostro; e così correggerà per la decima volta gli sbagli della sua mente; ma ignora ancora il vero significato della parola *rosacei*, ignora che con una tale denominazione si vuol significare un' ampia classe di cose, nella quale si comprendono ancora le rose: ignora per conseguente, che tutte le rose sono rosacei, ma non tutti i rosacei sono rose.

36. Io devo dunque tornar da capo cominciando dall'individuo dello *Spinalba* da lui veduto, e fargli intendere che quella denominazione non segna solo l'individuo che egli osserva, ma tutta una specie distinta in molte varietà, al che egli deve emendare, come fece prima, quattro volte l'errore che prende la sua mente intorno al significato della parola. Poi devo far lo stesso col fiore dell'*Azzeruolo* facendo cadere e poi cavando il fanciullo da altri cinque errori. Finalmente devo condurlo a raffrontare il fiore dello *Spinalba* col fiore dell'*Azzeruolo*, e dopo fattagliene vedere la differenza, devo fargli anco osservare quello che hanno di simile tra loro, e quello che hanno di simile pure colle *rose*,

(1) La mente fanciullesca è aiutata a questo passo dalle stesse denominazioni di *rose-bengalesi* e *rose-damaschine*, nelle quali denominazioni vi è un suono comune, quello di *rose*.

onde intenda finalmente che lo *Spinalba*, l'*Azzeruolo* e la *rosa* sono tre classi di *rosacei*. Ma in facendo questo successivamente egli prende e corregge due errori, l'uno quello pel quale piglia l'*Azzeruolo* per uno *Spinalba* o per una *rosa*, il secondo quello pel quale piglia le denominazioni di *Spinalba* e di *Azzeruolo* come assolute e non come significanti oggetti da alcune note dissimili, avendo poi il nome di *rosacei* comune alle rose, alle spinalbe e agli azzeruoli, significante questi oggetti da alcune note loro comuni. Solo dopo di ciò egli comincia a intendere il significato della parola *rosacei*.

37. Fin qui la mente del fanciullo condotta per questa via incespicò nell'errore per ventidue volte almeno, e dall'errore altrettante si rilevò. Andiamo innanzi. Io devo far distinguere al mio fanciullo i rosacei dagli altri fiori. Se io gli mostro un giglio o il gelsomino, e gli domando cosa egli sia, risponderà verosimilmente un rosaceo, perchè non conosce ancora alcuna classe più estesa di questa. Io devo dunque dirgli, che ciò che vede non è un rosaceo, ma che è un giglio, ovvero che si chiama un gelsomino. Venuto a questa nuova cognizione egli restringe il significato del vocabolo *rosacei*, il quale non è più per lui la classe generale degli oggetti veduti nel giardino, ma già una classe speciale anch'essa, che non abbraccia tutti gli oggetti del giardino. Così commette, e poi corregge un suo sbaglio nel significato della parola *rosacei*; che è il ventesimo terzo.

38. Ma se io volessi poi fargli intendere che le parole giglio e gelsomino non significano solo gl'individui che gli mostro, ma delle famiglie simili a quelle de' rosacei, le quali si dividono di nuovo in classi o specie, e queste specie in varietà, dovrei fargli rinnovare il cammino pien di cadute e di rialzamenti, che gli ho fatto fare per arrivare alla famiglia dei rosacei. E puro se non fo così, non potrei condurlo al chiaro concetto delle piante-fiori, come mi sono proposto; concetto più esteso che non quelli delle famiglie, specie, e varietà di fiori fin qui mostrategli. Supponendo aver fatto tutto ciò per non annoiare il lettore con inutile ripetizione, basti osservare, che a fornir tale viaggio il mio fanciullo replica almeno i ventidue errori indicati per ogni famiglia, a conoscer la quale io lo conduco; sicchè sommando tutti gli errori pei quali egli passa colla sua mente, se vuol giungere

al conoscimento delle tre famiglie de' rosacei, de' gigli e de' gelsomini, ne avremo sessantasette o in quel torno.

39. Quand'io gli dico che tanto i rosacei, quanto i gigli, come pure i gelsomini sono de' *fiori*, io gli emendo con questa denominazione comune a quelle tre famiglie tre errori nel capo, coi quali egli prendeva i vocaboli rosacei, gigli e gelsomini, come indicanti sommi generi o classi, quando ora intende che esprimono classi sottordinate al genere, o sia alla classe de' *fiori*, il qual nome di fiori conduce il suo intendimento a porre attenzione a delle note comuni alle tre famiglie da lui conosciute, alle quali note non aveva fin qui posto l'occhio.

40. Giunto il mio fanciullo a questo grado d'istruzione, già lo conduco al luogo delle piante fruttifere e gli mostro incontanente un bel pesco rosseggiante di pesche mature. Domandandogli io come si chiama, egli mi dice un *fiore*, perocchè non conosce altre classi dove collocare l' oggetto che vede. — « No, mio caro, egli non è un fiore, ma un fruttare. » — Con questo solo egli corregge il suo errore circa il significato delle parole per la settantunesima volta, e intende che il genere de' fiori non abbraccia tutto. E ciò non ostante sta ancor lontano dall' intendere la parola *fruttare* per ciò che veramente significa nell'uso comune; perocchè ella nell' uso non significa un individuo, nè una varietà, nè la classe più stretta, nè una classe maggiore, ma significa una classe assai ampia che abbraccia sotto di sè classi di varie larghezze. Dovrei dunque fargli intendere che de' fruttari ve ne son di più specie: di quelli che fanno le frutta dal nocciolo, di quelli che le fanno dalle granella, altri dagli acini, altri le fanno a spighe, a ciocche, a pannocchie, altri molli del tutto, e così via; devo fargli intendere che quello che vede è un fruttare, che fa le frutte dal nocciolo, ma che di questi ve ne son molti, i quali si chiamano altri peschi, altri ciliegi, altri ulivi eccetera; e che il fruttare che vede, è un de' peschi; ma degli stessi peschi ve n' ha di più qualità, come que' che fanno le pesche duracine, e quelli che le fanno spaccarelle, eccetera; e quello che vede è un di que' che fanno le pesche duracine, e non è quel solo che le fa, ma molti altri parimente le fanno. Ora a insegnargli tutto ciò per la via contraria, cioè cominciando dall'individuo, e sollevandolo alle pesche duracine,

e poi alle pesche senza più, e poi alle frutta del nocciolo, e poi a fruttari in genere; egli è chiaro, che io dovrò fargli entrare nella mente altri settantun concetti torti, facendogli poi cangiare il pensier suo ed emendare altrettante volte.

41. Ma finalmente venuto così a conoscere i fruttari come una gran classe degli oggetti che vede nel giardino, distinta da un'altra gran classe da lui prima conosciuta, quella de' fiori; io potrò innalzarlo al concetto delle piante in generale, recandolo a sottomettere a questa nuova più ampia classificazione, come classi ad essa sottordinate, tanto le piante de' fiori, come le piante fruttifere, il che farò a condizione che egli emendi ancora le significazioni, che in sua mente egli dava alle due parole *piante-fiori* e *fruttari*, riducendole da classi somme, che per lui significavano prima di conoscere la classe massima delle *piante*, a classi a questa sottoposte.

42. Tale è il lungo cammino pel quale il giovane giunse a formarsi qualche chiaro concetto della parola *pianta* e di quella di *vegetabile*, che ad essa risponde. È egli questo il buon metodo? è la via più facile e più spedita?

Per conoscerlo convien confrontare questa via coll' altra inversa che va dal più generale al meno; ma prima di questo devo fare due osservazioni, affine di giustificare e chiarir meglio quanto ho detto fin qui.

43. La prima osservazione si è, che quello che io supposi, prendere cioè il fanciullo la prima classe di cose ch' egli conosce per la più ampia di tutte, e però trovarsi poi ingannato quando egli scuopre che delle cose vi hanno delle classi maggiori, non è supposizione da me fatta in aria, ma sì un vero conosciuto coll'esperienza che feci su bambini, i quali cominciano costantemente il loro sviluppo intellettivo dall'apprendere i due elementi estremi delle umane cognizioni, cioè l'individuo mediante la *percezione*, e la classe (se così si potesse chiamare) universalissima, quella di *cose* (di *enti*); dalla classe universalissima poi di *cose* scendono a formarsi il concetto di classi più limitate, benchè inclinando a trovarle più larghe che possono, e venendo sol gradatamente alle più strette (1).

(1) Vedi le osservazioni che io feci sopra una bambina di due anni e mezzo nel *Rinnovamento della Filosofia* ecc. Lib. II, c. XXXI.

44. La seconda osservazione si è che tutti gli errori annoverati, pei quali è trapassata la mente del nostro fanciullo, si volgono principalmente sul significato ch'egli attribuisce alle parole che ode; e ciò perchè è delle parole che egli si serve a classificarsi gli oggetti, essendo il vocabolo quel segno al quale egli lega colla sua mente certe note comuni, che sono il fondamento delle sue classificazioni (1).

45. Venendo ora al confronto delle due vie riflettiamo in primo luogo essere una verità d'esperienza riconosciuta anco da' filosofi di scuole direttamente opposte, che l'uomo è più inclinato a osservare le *somiglianze* delle cose, che le *dissomiglianze*, a trovar quelle prima di queste (2), e il bambino procedere dal credere facilmente le cose esser simili tra loro al notarne poi più tardi le loro differenze. Io ho spiegato questo fatto incontrastabile nei miei scritti d'Ideologia (3).

46. Ciò stabilito, risulta esser più conforme alla natura della mente umana, e allo spontaneo procedere dell'intendimento fanciullesco, il condur questo per la scala delle somiglianze, anzi che per quella delle differenze, cioè il cominciare a sottoporre all'attenzione del bambino mediante i vocaboli delle somiglianze molto ampie delle cose, facendolo poi discendere a notare delle somiglianze minori; il che è quanto dire recandolo a limitare gradatamente quelle somiglianze ampiissime mediante delle differenze, o dissomiglianze fatte a lui notare tra quelle cose sotto certo aspetto tra loro simili.

47. Ora il metodo che mena il fanciullo da' generali a' particolari è appunto quello che sottomette alla sua attenzione le somiglianze prima più ampie, e poi le differenze, quai confini

(1) Le *note comuni*, considerate separatamente da ciascun individuo e come fondamento di classificazione, sono altrettante astrazioni, che la mente fa coll'uso de' vocaboli. — Fu da noi dimostrato che la mente non si moverebbe a far mai cotali astrazioni, se dal linguaggio che ode non ne ricevesse l'impulso. V. *N. Saggio*, n. 514 e seg.

(2) « L'età puerile trova relazione di somiglianza tra le cose le più dissimili; tutti i fanciulli son cocchieri, son cavalli i bastoni, cocchi le seggiole ». — Taverna. *Discorso preliminare alle Novelle morali*.

(3) È necessario vedere i due Capitoli XXXII e XXXIII, del Lib. II dell'Opera intitolata *Rinnovamento della Filosofia in Italia* ecc.

delle somiglianze stesse; laddove il metodo che mena il fanciullo da' particolari a' generali fa l' opposto, trae cioè la mente del fanciullo a considerar prima ciò che è dissomigliantissimo, e poscia ciò che è men dissomigliante, introducendosi le somiglianze quai confini delle dissomiglianze.

48. Dunque il primo è manifestamente il metodo alla natura conforme, il secondo la oppugna e contrasta.

E veramente, se io mostro prima al mio fanciullo che tutti gl' individui che vede nel giardino si chiamano piante; sentendomi egli a ripetere sempre la voce *pianta* a ogni individuo che gli mostro, facilissima gli riuscirà questa cotale classificazione che non gli domanda alcuna attenzione alle differenze particolari e a cui basta che in sua mente egli si disegni un cotale abbozzo all'ingrosso d'un oggetto unico, il qual disegno egli si fa con que' soli tratti grossi per così dire, che sono a tutte le piante comuni. Fatto questo disegno a pochi e grandi tratti nella sua mente, gli resta solo da contornarlo meglio e finirlo in diverse maniere; il che egli fa successivamente.

49. Perocchè, quando io vengo poi mostrandogli la differenza tra le piante di adornamento e diletto, quali sono i fiori, e le fruttifere; egli non ha che a riprendere l'abbozzo che gli sta in mente, e dargli due altri colpi di mano, se mi lice così esprimermi, pe' quali colpi dall' una parte egli ne trae il tipo ossia il concetto delle piante a fiori, e dall'altra ne cava il tipo ossia il concetto delle piante a frutta. Egli in questo fatto non ha a correggere il lavoro primitivo come errato; perocchè questo sempre è vero, e gli giova a conoscere le piante in genere: non ha dunque, che a servirsi di lui per lavorarne anche i disegni più finiti delle piante speciali a fiori e a frutta. Il medesimo si dica di tutte le altre classificazioni che vien facendo con questo metodo la mente del fanciullo, e colle quali ella formasi i concetti anco più finiti delle piante rosacee, e di quelle che dan frutto da osso, de' rosai e de' peschi; de' rosai che dan rose di Bengala, e de' peschi che danno pesche duracine; delle Adelaidi di Como e delle pesche duracine, lanuginose, eccetera. In tutto questo lavoro il fanciullo si fabbrica de' concetti sempre più determinati senza che egli commetta un errore nè circa l'estensione della classe, nè circa il significato de' vocaboli che egli

apprende. E tutti i concetti pe' quali egli passa sono giusti ed è un lavoro fatto che non deve più rifare nè mutare nella sua mente, che gli serve in avvenire e che è graduato e tutto ben commesso insieme (1).

50. Laonde il vero e naturale metodo, pel quale si deve insegnare al fanciullo la classificazione delle cose, si è quello che comincia a mostrargli e nominargli la classe più generale, e i varii individui di essa, poi a mano a mano le classi sempre minori e gli individui che loro appartengono, fino che si giunge alla specie minore di tutte, che è quella che io ho chiamata *Specie piena* (2).

CAPITOLO V.

Continuazione. — Ordine nel quale gli oggetti si fanno innanzi alla mente umana nella distribuzione locale delle cose.

51. Noi abbiam trovato fin qui la graduazione che tiene la mente umana nella formazione delle classi delle cose; ma ciò che noi cerchiamo è qualcosa di più universale. Non vogliamo saper solamente per quali passi la mente arrivi a classificare gli oggetti da lei conosciuti, ma in generale la legge del suo graduato andamento in qual sia foggia di pensieri per cavarne una regola generale, secondo la quale condurre i giovanetti al sapere.

52. Quello che abbiamo detto del classificare ci fa tuttavia strada a vedere in generale l' ordine che segue la mente nelle altre sue operazioni, il qual ordine noi non possiamo discoprire con maggiore sicurezza che osservandolo attentamente nelle speciali materie, circa le quali l'attività della mente si occupa, e riducendolo poi in una formola generale. Poniamoci adunque ancora un poco attenti osservatori di ciò che suol fare la mente fanciullesca.

(1) « Questa natura sì oltre s'*ingrada*
« In numero, che mai non fu loquela
« Nè concetto mortal, che tanto vada.
Par. XXIX, v. 130-132.

(2) È assai importante l'avere qui presente quanto ho detto intorno alla specie ed ai generi nel *N. Saggio*, n. 647 e seg.

Nel classificare abbiamo veduto che l'operazione della mente consiste in trovare ch'ella fa i rapporti di somiglianza e di dissomiglianza tra le cose. Vediamo ora come la tenera mente dopo questi scopra degli altri rapporti, per esempio, quelli di località rispettiva.

53. A Felice furono già mostrate tutte le piante del giardino e insegnato come si classificano tenendo il metodo sopraindicato, ed or egli distingue ogni albero, ogni arbusto, ogni erba, ogni fioretto, e sa nominarle assai facilmente col nome più o men generico, più o meno speciale.

Ma il giardino, dove queste notizie egli apprese, era male ordinato, le famiglie e le generazioni delle piante confuse insieme. Felice avrebbe voluto veder distinte in tre aiuole diverse le piante d'ornamento, le fruttifere e le medicinali, e in ciascun' aia osservate le suddivisioni proprie di quelle piante. Poniamo che ne richiedesse un dì il suo precettore, il quale assai contento della riflessione del suo alunno gli ottenesse in premio dal padre un campicello, dove potesse ordinare un suo picciol giardino a tutto suo gusto.

54. A qual condizione poteva venir nella mente di Felice il pensiero di doversi ordinare il giardino secondo la classificazione delle piante da lui appresa? — A condizione che egli avesse prima appresa quella classificazione; come quella classificazione stessa non poteva apprendersi dal fanciullo, se non ad un'altra condizione, cioè quella di conoscere prima gl'individui da classificarsi. Qui si vede che un pensiero è condizione necessaria d'un altro pensiero, il quale viene nella mente dopo del primo, nè può prevenirlo. Nel caso nostro i pensieri degl' individui precedettero quelli delle somiglianze tra loro, i pensieri delle somiglianze precedettero quelli delle classi, i pensieri delle classi precedettero quelli della disposizione locale degli oggetti classificati. Quest'ordine negli oggetti de' pensieri è necessario, ad esso ubbidiscono tutte le menti, sieno perspicaci quanto si voglia.

55. In qual maniera adunque si potrebbe far conoscere ad un fanciullo la convenienza di una data distribuzione locale di oggetti secondo certe classi, se prima non gli si avessero fatte conoscere le classi stesse? Le quali conosciute, il pensiero della distribuzione locale viene spontaneo a mettersi nella sua mente,

e per ciò facilissimamente lo intende, tosto che gli si proponga. Ecco un ordine di pensieri rispetto alla distribuzione locale degli oggetti e insieme una regola metodica d'insegnamento suggerita dalla natura: prima si mostri al fanciullo il fondamento, la ragione secondo la quale può aver luogo una data distribuzione locale di oggetti, e incontanente egli intenderà, con poco aiuto che gli si dia, la loro distribuzione, gliene verrà il pensiero, ne sentirà la convenienza, ne vedrà il modo.

56. Ma poniamo ancora che Felice desse opera a formarsi il giardinetto a modo suo, disposto secondo la classificazione da lui appresa delle piante.

Ecco che, dopo avere pressochè tutto regolato, s'accorge che il terreno destinato alle piante medicinali e a quelle da fiori era soverchio; troppo scarso all'incontro era quello che rimaneva per le piante da frutto. Onde conchiuse che il terreno doveva essere compartito con più esatta proporzione al numero e alla grandezza delle piante di ciascun genere. Questa era una nuova riflessione, una cognizione nuova datagli dall'esperienza.

57. Poteva Felice giungervi colla sua mente prima di questo tempo? Certo che non sarebbe assurdo il pensare che Felice prima di trasportare le piante nel suo giardino avesse considerato che gli conveniva ripartire debitamente il terreno secondo il numero e la grandezza delle sue piante. Ma quand'anche egli avesse pensato a tutto ciò prima di por mano all'opera, senza aspettare che l'esperienza gliene mostrasse la necessità, sarebbe ciò nonostante sempre vero che l'ordine de' pensieri venuti nella sua mente doveva essere ed era il seguente:

1° La riflessione, ancora in generale, che le piante dovevano essere disposte in luoghi diversi, secondo le classi a cui appartenevano;

2° La riflessione sopra il *modo* di disporre le piante acconciamente, secondo le classi.

58. Nel qual ordine si scorge la legge toccata nel capitolo antecedente, cioè che prima v'ha nella mente il generale, poscia il particolare; prima un pensiero, quasi direbbesi, in abbozzo, poscia il contorno, il finimento, la perfezione di quel pensiero; prima la necessità del compartimento, poscia la forma da dare al medesimo.

59. E circa questo modo o questa forma troppe sono le riflessioni successive che l'esperienza, e non il semplice prevedere della mente eziandio che perspicace, deve far fare al fanciulletto, ora mostrandogli la necessità di disporre le piante in modo che le alte e frondose non aduggino le basse e minori, ora indicandogli il bisogno che alcune sieno più riparate dal freddo, o da'venti, o dal secco, o dall'umido, ora rendendogli palese che queste domandano esser poste là dove il terreno sia magro, quelle dove sia grasso, altre dove sia sabbionoso, altre dove sia compatto, domandano altre terriccio da bosco e altre terra da canapaia, e così va discorrendo. Egli anco s'accorge che vi sono piante d'ogni stagione, sicchè gli restano vuote le aiuole con scapito del bell' aspetto, onde non potendo aver tutte le piante in ogni tempo, trova meglio di surrogare quelle di state a quelle di primavera, e quelle d'autunno a quelle d'estate; apprende poi che altre vogliono essere vicine alle mura per distendervisi in ispalliera, altre cercano il fitto bosco, altre di starsi sole; onde per li nuovi e nuovi pensieri viene dopo gran tempo a conoscere che l'acconcia distribuzione delle piante nel suo giardinetto non è quella che gli si rappresentava così facile e semplice in sul principio; che anzi è un'arte lunga, e richiede lunga prova di operazioni, di esperienze e succedenti pensieri.

60. I quali miglioramenti, chi non vede che nella sua mente si rappresentano a grado a grado, e che quelle riflessioni hanno un ordine fra loro, sicchè le une s'aggruppano alle altre, le une dalle altre derivano, e che non vi possono essere le figlie se non vi son prima le madri? Vero è che il maestro già ricco dell'esperienza sua propria potrà comunicare al fanciullo quant'egli già sa; ma chi non vede che anco in questa comunicazione il maestro stesso, qualor sia savio, si farà interprete e seguace della natura conducendo la mente del giovinetto per que' gradi medesimi, pei quali da sè giungerebbe, quantunque per via più lunga, qual è quella dell'esperienza, a conoscere il vero?

61. Vediamo ancora un altro progresso di quelli che suol fare la mente nella distribuzione locale degli oggetti.

Un bel mattino Felice, uscito secondo il solito nel suo giardino, vedendo i bellissimi fiori d'ogni maniera che il tappezzavano, gli venne il pensiero di coglierne alcuni, legarli in un mazzetto e

recarli in dono a sua madre. Da quell'ora ogni mattina per tempo le faceva il gentil presente. Trovò poi da sè di poterli anche intrecciare in ghirlande da adornarsene il capo; nè molto andò, che s'accorse come le forme e i colori diversi più o meno tra loro armonizzavano; e dilettandolo quest'esercizio d'assortire le qualità de' suoi fiori, imparò in breve tempo ad unire graziosissimi mazzetti e ghirlande bellissime.

62. Nel qual progresso del suo spirito egli è pur facile di vedere che avvi qualcosa di necessario.

Perocchè 1° non poteva riflettere al bello de' fiori, se prima non avesse i fiori conosciuti; 2° non poteva riflettere a unirli in mazzetto, se prima non ne avesse conosciuti molti e non un solo; 3° non poteva riflettere che alla madre sua sarebbero stati grati se non avesse riflettuto prima e alla vaghezza de' fiori e alla madre e al piacer di questa; 4° non poteva riflettere al bello di farne ghirlande, opera più complicata, se prima non avesse pensato a unirli a mazzo, unione più semplice; 5° non poteva venire al pensiero di assortirli per cavarne vaghezza maggiore senza aver prima osservato che l'unione dei colori e delle forme porta vaghezza; 6° nè poteva trovar l'arte del più vago assortimento, se non n'avesse fatto ben molte prove componendoli e intrecciandoli in varie guise.

CAPITOLO VI.

Dell'ordine naturale, nel quale gli oggetti si fanno innanzi alla mente nelle argomentazioni astratte.

63. Chi volesse far andare l'intendimento per cammino contrario a questo, gli farebbe violenza e, lungi dall'aiutarlo a svolgersi, lo combatterebbe e impedirebbe nel suo svolgimento.

Un altro esempio ci porrà in chiaro la verità che vogliamo stabilire, che cioè l'umano intendimento ha un corso nel suo sviluppo prestabilitogli dalla natura, ed egli non può andare che facendo quel corso e non altro. Perocchè quand'anco paresse all'imperito maestro di poter ricacciare l'intendimento per una via non sua, come un fiume contr'acqua, egli prenderebbe abbaglio

solo da questo, che l'intelletto del fanciullo da sè colla propria potenza va bene spesso disfacendo il viluppo del maestro, e la imbrogliata matassa ricevuta nella memoria e disvoltala da se stesso, ma con infinito suo travaglio e noia, ordinatamenie la rifarebbe. La qual fatica, che devono fare i fanciulli, di accogliere in mente cose male ordinate e rimutar loro l'ordine per poter intendere, non solo rende i loro studi lunghissimi, ma, quel che è più, affaticanti e tormentosissimi, come contraria alle leggi della loro intelligenza.

64. I due esempi, ne'quali abbiamo veduto questo vero, son tolti dalle operazioni mentali del classificare e del distribuire localmente con qualche ordine le cose; vedremo la stessa necessità che certe idee succedano a certe idee e non le prevengano, se considereremo l'incatenamento intrinseco a un ragionamento qualsiasi.

65. Chi sa così poco di logica, che non conosca che un ragionamento è una serie di proposizioni esprimenti altrettanti giudizi, altrettanti pensieri, altrettante cognizioni le une dipendenti dalle altre come conseguenze da' loro principî?

Da questo apparisce che l' intendimento non possa in modo alcuno giungere a una data proposizione se prima non ha percorse tutte le precedenti, dalle quali ella viene ingenerata.

Piglisi qualsivoglia teorema della geometria di Euclide, si vedrà sempre condotta la dimostrazione mediante un richiamo dei teoremi precedenti che hanno, per così dire, in corpo il teorema che si vuol dimostrare. Potrebbe dunque la mente intendere l'ultimo teorema saltando via tutti gli antecedenti? Chi non ne sente l'impossibilità?

66. E qui vorrei che ognuno conoscesse la ragione onde deriva che vien considerato per eccellente il metodo de' matematici. La eccellenza di questo metodo non istà in altro che nel giusto ordine nel quale vengono collocate le varie proposizioni, delle quali la geometria si compone. E perchè non si potrebbe osservare il medesimo ordine rigoroso anche nell'insegnamento di ogni altra scienza? Anzi perchè non si dovrebbe?

Rimane piuttosto a cercarsi solamente la ragione per la quale i matematici tutti osservano quel metodo rigoroso, qual viene richiesto dalla natura dell'intendimento, e quelli che trattano le

altre scienze non ne fanno caso, e riescono per conseguenza troppo lontani dal seguire il metodo della verità e della natura dell'intelligenza.

67. La qual ragione si trova in questo, che nelle matematiche la mente è costretta a dedurre l'una cosa dall'altra, il che far non potrebbe al tutto se non mandasse avanti le premesse e deducesse le proposizioni l'una dall'altra; senza di questo la mente s'accorgerebbe di non far nulla, di nulla intendere, ed ella ricusa di camminare alla cieca. All'incontro, nelle altre dottrine la mente si persuade d'intendere anche là dove nulla intende, e così prende la prima proposizione che ode e a cui attribuisce un cotal senso a capriccio, e la ripone nel tesoro della memoria come una cognizione acquistata, e così fa di tutte le altre. La memoria ed il linguaggio in questo fatto l'inganna, come abbiamo veduto accadere al fanciullo, a cui si faceva conoscere la classificazione delle piante andando dal basso all'alto della classificazione; nel qual viaggio credeva sempre d'aver inteso il vocabolo indicante la classe, e sempre l'aveva sbagliata e doveva correggersene. Ben è vero che la mente se ne corregge: ma qual tempo perduto! Nè se ne corregge sempre sì presto. Avviene il più spesso che l'uomo già vecchio trovi nella sua memoria accumulate senz'ordine molte proposizioni che apprese da giovinetto, e che, quantunque senza senso e senza vita, stannogli in mente annesse a de'vocaboli, a ciascun de'quali egli dava qualche peso. Ora risvegliandosi a caso queste memorie che già coesistono nella sua mente, egli comincia a vedere che le une spiegano le altre, e comincia quindi ad intendere, perchè da se stesso le ordina come la lor natura richiede. Egli fa ciò cogli anni un poco alla volta; ed è questa la ragion principale perchè solo coll'età l'uomo diviene intelligente e amante di sapere. L'educazione fin qui usata non mirò quasi ad altro che ad imporre alla memoria de' fanciulli un fardello immenso d'inintelligibili parole. Il povero loro cervello si traccia tuttodì e si solca di cifre e di note arcane che non possono essere intese se prima non sono scritte tutte, perocchè quella che è la chiave dell'altra, ed è chiave per sè, si è scritta l'ultima, quandò doveva scrivervisi la prima. Ma questo non può avvenire nella Matematica, la quale non si contenta d'insegnare le proposizioni che la formano, se non dà di ciascuna il perchè, la di-

mostrazione. Chi ammaestrando i fanciulli si facesse una legge di dar loro sempre la dimostraziono di ciò che loro dice, sarebbe costretto altrettanto, quanto il matematico, di ordinare le dottrine che comunica a' fanciulli e di procedere col metodo più rigoroso.

CAPITOLO VII.

Ricapitolazione.

68. Ma egli è tempo che riassumiamo quanto abbiamo detto sull'ordine naturale delle operazioni della mente e de'loro oggetti.

69. Tre furono le maniere di oggetti, intorno ai quali osservammo la mente occupata, e tre le maniere delle sue operazioni: il classificare le cose secondo le loro somiglianze, il distribuirle con cert'ordine locale, finalmente l'astratto ragionamento.

70. Nella prima maniera di operazioni abbiam veduto che se la mente non si fa andare innanzi secondo l'ordine suo naturale, ella fa bensì qualcosa, ma questo far qualcosa è un camminar continuo per una strada piena d'errori che deve successivamente correggere.

71. Nella seconda maniera d'operazioni se la mente, limitata com'ella è, si fa andare innanzi contro l'ordine naturale, ella fa ben qualcosa ancora, ma qualcosa di confuso e d'inesatto: le sue idee s'avviluppano, nè prendono tal consistenza da produrre in essa delle persuasioni efficaci che la facciano operare con certa costanza.

72. Nella terza maniera finalmente di operazioni la mente non può del tutto andare contro l'ordine naturale, e il cacciarnela sarebbe indarno; chè s'arresterebbe, nè apprenderebbe mai cosa alcuna.

73. I quali sono appunto i tre principali inconvenienti che nascono dall'ammaestrare la gioventù senza quel vero metodo che mantiene l'ordine progressivo delle idee e di cui noi andiamo cercando i principii: 1° far cadere la mente in errori; 2° farle avere delle idee oscure e confuse; 3° renderla immobile e per poco stupida.

CAPITOLO VIII.

Ordine naturale e necessario delle intellezioni.

74. Or quando attentamente si consideri in che consista quest'ordine naturale e necessario degli oggetti mentali che noi abbiamo ravvisato ne' tre casi analizzati più sopra, si trova facilmente potersi quest'ordine così dichiarare.

75. « Un pensiero è quello che serve di materia o che somministra la materia ad un altro pensiero ».

Ecco la legge. Egli è evidente che se un pensiero serve di materia o somministra la materia ad un altro pensiero, questo secondo pensiero non può nascere in modo alcuno se non dopo che quel primo è nato e gli ha somministrata la materia di cui bisogna.

Ora da qui l' ordine naturale e necessario di tutti i pensieri umani si manifesta.

76. Tutti i pensieri, che in qualsivoglia tempo caddero nella mente degli uomini o che vi posson cadere, si distribuiscono e classificano in tanti ordini diversi secondo la legge indicata, i quali ordini sono:

1° *Ordine di pensieri:* pensieri che non prendono la loro materia da pensieri anteriori ad essi.

2° *Ordine di pensieri*: pensieri che prendono la loro materia da pensieri del 1° ordine e non da altri.

3° *Ordine di pensieri:* pensieri che prendono la loro materia da pensieri del 2° ordine.

4° *Ordine di pensieri:* pensieri che prendono la loro materia da pensieri del 3° ordine.

5° *Ordine di pensieri* ecc. — Allo stesso modo si enumerino successivamente gli altri ordini, caratterizzandosi ciascuno dal prendere che egli fa la sua materia da pensieri dell' ordine immediatamente precedente.

Or questa serie di ordini non ha fine: indi l' infinito sviluppamento a cui è ordinata l' umana intelligenza, al termine del quale ella non può giunger giammai.

77. Che poi questa ordinazione di tutte le intellezioni umane

sia *naturale* egli è chiaro da sè, perocchè la natura della mente è tale ch'ella non può moversi ad alcuna sua intellezione se non gliene sia precedentemente stata data la materia, l'oggetto.

78. Che quest'ordine sia *necessario* e immutabile si vede per la ragione stessa; giacchè nessuno intelletto potrebbe mai pensare nè intendere, senza avere un che, un oggetto da pensare, da intendere.

CAPITOLO IX.

Principio supremo della Metodica.

79. Scoperto così l'ordine immutabile delle intellezioni umane, noi abbiamo scoperto altresì in esse il solido fondamento su cui possiamo erigere il *Metodo d'insegnamento*. Questo metodo diventa naturale e invariabile, come naturale e invariabile è il fondamento su cui si appoggia, cioè la legge indicata costitutiva dell'umana intelligenza. Questo metodo è preciso e chiarissimo; egli è unico, perocchè tutti i buoni metodi fin qui inventati si riducono a lui, non sono che viste parziali di lui o mezzi da metterlo in atto, e tutti i metodi che al nostro si oppongono sono cattivi.

80. La formola che esprime il metodo d'insegnamento in generale e che forma il principio supremo della Metodica è dunque la seguente:

« Si rappresentino alla mente del fanciullo (e si può dire in « generale dell'uomo) primieramente gli oggetti che apparten- « gono al primo ordine d'intellezioni; di poi gli oggetti che « appartengono al second'ordine d'intellezioni; poi quelli del « terzo e così successivamente », di maniera che non avvenga mai che si voglia condurre il fanciullo a fare un'intellezione di second'ordine senz'essersi prima assicurati che la sua mente fece le intellezioni, a quella rispettive, del primo ordine, e il medesimo si osservi colle intellezioni del terzo, del quarto e degli altri ordini superiori.

LIBRO II.

Dell'applicazione del Principio supremo della Metodica all'infanzia.

SEZIONE I.

DELLA NECESSITA' DI CLASSIFICARE LE INTELLEZIONI DELLA MENTE UMANA SECONDO I LORO ORDINI.

81. Vedesi adunque da quanto è detto, che il primo lavoro necessario a farsi per poter istituire il vero metodo della natura negli studi privati o pubblici ne' quali s'ammaestra la gioventù, si è quello di una esatta classificazione di tutte le intellezioni umane ne' loro varii ordini naturali di sopra distinti.

Questo è quello che non si è mai fatto, che non si è mai pensato di proposito a fare; la cui necessità direttamente non si è veduta.

82. Per lo contrario questo è ancor quello che tutti i migliori educatori della gioventù hanno cercato, quello che hanno raggiunto

in parte senza saperlo dire a se stessi, quello che l'esperienza ne' casi particolari ha rivelato, rimanendosi nondimeno loro nascosto nella sua universalità (1).

Io recherò a provarlo qualche esempio pigliandolo dalle più piccole cose, giacchè il principio da noi posto deve regolare lo istitutore in tutte le sue parole, e dove egli se ne sottraesse, foss'anco in una sola frase, avrebbe commesso un errore contro il buon metodo.

83. Il primo autore in Italia che scrivesse delle buone letture pei fanciulli della più tenera età (2) dettò per essi delle sentenze staccate, ommettendo per lo più le congiunzioni. Mi si permetta di riferire la ragione di questa ommissione colle sue stesse parole: « La prima cognizioncella, dice, che delle cose riceve (il « fanciullo), immagina che sia quel tanto che saper ne debba, « e quindi pago della prima, viene tostamente in desiderio di « un'altra e con ardore e con quell'avacciamento che è proprio « della primaticcia età. — Ora, in prima ognuno appara a cer- « nere le cose e sceverarne le parti; poscia ad intenderne il « collegamento, l'unità e le correlazioni. Cotesto secondo grado « di conoscimento è quello appunto che si dinota per le congiun- « zioni, l' ufficio delle quali si è di legare insieme le membra « del discorso e le sentenze ed i periodi. Se dunque i fanciulli « del primo grado di conoscimento, qual è quello di sceverare

(1) *On commence à sentir que pour assurer les progrès de l'éducation il faudrait découvrir la méthode psychologique, ou en d'autres termes, découvrir les lois du développement moral de l'individu. Mais sans prétendre connaître encore la nature intime de l'âme, on peut s'attacher à suivre la marche des progrès intellectuels dès la naissance. Et comme la connaissance du monde physique et moral ne peut parvenir que successivement et dans un ordre déterminé à un être plongé dans une entière ignorance, on s'aperçoit bientôt, que cet ordre décide du réveil des facultés diverses dans l'âme de l'enfant.* — Mad. Necker de Saussure. *L'Éducation progressive:* tom. I, Préface.

(2) Giuseppe Taverna Sacerdote piacentino pubblicò le sue *Prime letture pe' fanciulli* in Parma nel 1808. — Se ne fecero poi molte edizioni con dei miglioramenti fattivi dall'autore. Nell'edizione del 1817, e nelle posteriori trovasi la lettera dedicatoria all' I. R. Delegato della Provincia Bresciana D. Francesco Torriceni, dalla quale lettera prendiamo l'osservazione circa l'ommissione dei nessi.

« l'una dall'altra le cose, si tengono per contenti, ne conseguita
« ch' egli non avranno attitudine e disposizione ad apparare il
« sentimento delle congiunzioni se non dopo che saranno alquanto
« paghe queste prime lor voglie ».

84. Ecco un uomo che vide in un caso particolare colla guida dell'esperienza, e, quasi direi di profilo, il principio nostro. Egli è verissimo che il fanciulletto s'applica ad intendere il senso di ciascuna sentenza, ma non pone mente alle congiunzioni che nel discorso insieme le legano, di modo che queste pel tenero fanciullo sono perdute. Ma perchè ciò? — La ragione netta si trova nel principio nostro: i nessi del discorso significano intellezioni d'un ordine più elevato delle semplici sentenze che quelli insieme congiungono; e per ciò non possono essere raggiunti dalle menti de' fanciulli che non ricevettero ancora in sè le intellezioni espresse nelle singole sentenze. Il che si capirà tosto che si osservi che il pensiero d'un nesso o d'una relazione tra due cose è tale, che non può nascere se non preceduto da' pensieri delle due cose singolari. I pensieri dunque delle cose singolari sono quelli che somministrano la materia necessaria al pensiero delle relazioni che passano tra queste cose, e perciò sono d'un ordine anteriore.

85. Ma avanti all'ordine delle sentenze non vi è qualche altro ordine d'intellezioni pel giovanetto? Sì certamente: vi ha quello di semplici concezioni, le quali sono espresse da vocaboli isolati. Questo fu rivelato dall'esperienza a Vitale Rosi (1), e perciò cominciò il suo eccellente *Manuale di scuola preparatoria* dagli esercizi che conducono il giovanetto a conoscere i nomi delle cose, sottoponendo alla mente di lui il significato di un vocabolo alla volta, considerato come segno di un oggetto e non come elemento di proposizioni. Applaudì a questo pensiero l'abate Lambruschini, il quale parlandone dice così: « Alcuni han pensato (ed io era
« tra questi) che si potesse dal bel primo presentare ai bambini
« una proposizione che abbia un senso; e di essa facendo loro
« a mano a mano conoscere le parti, esercitarli fruttuosamente
« nell'analisi. Ma quest'analisi riesce ai bambini troppo difficile:

(1) Il sig. Vitale Rosi Direttore degli studi del Seminario di Spello pubblicò il Manuale che noi citiamo, in Fuligno l'anno 1832.

« e' se ne stancano. — L'esperienza mi aveva fatto conoscere,
« avanti ancora che io avessi notizia dell' opera del sig. Rosi,
« che bisogna da prima porgere a'fanciulli per soggetto di esame
« idee meno complesse; altrimenti, invece di esercitare la loro
« mente, la si affatica. — Avevo dunque preso anch' io a far
« loro conoscere le parole separate, o per dir meglio, a far loro
« esaminare il valore di quelle che già conoscono (1) ».

86. Or dunque, perchè i fanciulli troppo si stancano a porger loro proposizioni da analizzare? — Perchè si pretende con ciò che facciano due operazioni mentali ad un sol tratto, due operazioni che di loro natura sono successive e non possono essere contemporanee. L'una di queste due operazioni comprende quelle intellezioni colle quali il fanciullo viene a conoscere il significato de' singoli vocaboli; l' altra comprende quelle colle quali il fanciullo deve annodare tra loro i vocaboli per farne riuscire il senso della proposizione. Or non è chiaro che il sentimento di tutta la proposizione è un pensiero che non può esser fatto dall'uomo se non prendendo la sua materia da altri pensieri più elementari, cioè da quelli co' quali s' abbraccia il sentimento delle singole parole? Le intellezioni adunque che non hanno per loro scopo se non l'intendere una voce alla volta appartengono ad un ordine anteriore a quelle intellezioni che mirano a far intendere tutta una proposizione; e perciò queste intellezioni non possono esser fatte dal fanciullo se non lasciandogli il tempo necessario a compir prima quelle.

87. L'osservazione dell'abate Rosi è simile a quella fatta prima dall' abate Taverna. Questi aveva osservato che i fanciulli non giungono da prima a conoscere il valore delle congiunzioni che legano tra loro le sentenze; quegli osservò di più che i fanciulli non giungono da prima a conoscere il valore delle congiunzioni che legano tra loro i vocaboli, dal qual legamento riescono le sentenze. L'una e l'altra osservazione non sono che casi particolari del principio nostro generale.

(1) *Guida dell'Educatore;* tomo IV, p. 131.

SEZIONE II.

DELLE INTELLEZIONI DEL PRIMO ORDINE E DELL'EDUCAZIONE CORRISPONDENTE.

CAPITOLO I.

Quali sieno le intellezioni del primo ordine.

88. Or, quantunque noi non intendiamo di prendere a classificare in questo trattato le intellezioni umane secondo i loro ordini, il che non può essere l'opera nè di un libro nè di un uomo, ma il lavoro de' secoli che verranno; nulladimeno dobbiamo dirne tanto che basti, affine che il concetto nostro s'intenda e n'apparisca l'importanza, e si vegga ancora la via per la quale convenga indirizzarsi a ridurlo ad effetto. A tal fine vediamo quali sieno le intellezioni che appartengono al primo ordine.

89. La forza o virtù generale, colla quale lo spirito attualmente conosce, si chiama *attenzione*.

90. L'istruzione tende a far sì che la gioventù attualmente conosca, e perciò si può chiamare un'arte di dirigere acconciamente l'attenzione dello spirito de' giovani.

91. Prima ancora che si ecciti l'attenzione nello spirito dell'uomo, vi hanno in lui due principî delle future sue cognizioni, il *sentimento fondamentale* e l'*intuizione dell'essere*. A provare l'esistenza di questi due principî originari nell'uomo sono principalmente volti gli scritti ideologici da me prima d'ora pubblicati (1) e però non vi spendo parole.

(1) Specialmente il *N. Saggio sull'origine delle Idee, il Rinnovamento della Filosofia* ecc. e l'*Antropologia*. Io spero e suppongo che a tutti coloro che avranno letto questi scritti con qualche attenzione, sia impossibile il dubitare, che i due principî sopraccennati sieno costitutivi essenziali dell'umanità.

92. Ma, quantunque esista nello spirito dell'uomo il *sentimento fondamentale* e l'*intuizione dell'essere*, fino a tanto che manca in esso l'*attenzione* (1), que' principî non possono formare delle attuali cognizioni propriamente dette.

93. Nè manco, quando si suscita per la prima volta l'attenzione nell'uomo, essa ha per suo oggetto que' due principî congeniti, anzi si porta sugli stimoli nuovi che violentemente, mediante piacere o dolore, mutano lo stato sensibile dello spirito. Questi stimoli sono le sensazioni accidentali.

94. Le sensazioni accidentali sono reali modificazioni del sentimento fondamentale, ma non sono intellezioni; e per ciò colle sole sensazioni non comincia lo sviluppo intellettuale dell'uomo.

95. Quando l'uomo si muove ad applicare la sua virtù intellettiva a ciò che sente, allora è il momento nel quale il suo sviluppo, come essere intelligente, incomincia. Convien dunque esaminare diligentemente l'indole di questa prima applicazione che l'uomo fa della sua virtù intellettiva alle sensazioni, affine di poter bene determinare qual sia il primo ordine delle umane intellezioni.

96. Questo esame presenta tre questioni; la prima: cosa sia lo stimolo che muove da principio l'attenzione intellettiva dell'uomo; l'altra: quale sia l'oggetto delle prime intellezioni; finalmente la terza: qual sia la natura di queste prime intellezioni.

(1) Nell'*intuizione dell'essere* vi è un attività intellettiva, ma quest'attività essenziale allo spirito intelligente non si chiama da noi *attenzione*. L'attenzione non è un atto primo ma un atto secondo, non essenziale ma accidentale e avveniticcio; quell'atto col quale lo spirito concentra e afforza la sua *virtù intellettiva* in un oggetto semplice o complesso, a esclusione di altri. La virtù intellettiva poi dello spirito ha il suo natale in quell'attività prima che si trova già sorta nell'intuizione dell'essere. Crediamo poi inutile di ripetere, che non si dà in senso proprio un'attenzione sensitiva; e che per ciò per attenzione noi intendiamo sempre una virtù, che appartiene all'intendimento. — V. il *N. Saggio*, n. 73, 74, 78 e seg.

Articolo I.

Qual sia lo stimolo, che eccita da principio l'attenzione intellettiva dell'uomo.

97. Quanto alla prima, sembrami probabile che non tutte le sensazioni accidentali abbiano virtù di tirare a sè l'attenzione dell'uomo; non quelle che gli nascono continuamente in conseguenza delle ben ordinate funzioni della vita, nè pur forse molte sensazioni piacevoli che soddisfano intieramente la natura del bambino che non richiede più in là di esse.

98. Egli pare adunque che le sensazioni, che eccitano da prima l'attività umana, sieno quelle che contengono un sentimento di bisogno e che per conseguenza danno il movimento agl' istinti e alla spontaneità (1). Laonde l'attività intellettiva non si eccita per nulla, ma ella si mette in movimento quando l'uomo ha bisogno di essa; l'uomo la chiama in suo soccorso, come chiama in suo soccorso tutte l'altre potenze, quando tende o a rimovere da sè una molestia o a procacciarsi la soddisfazione di un bisogno.

Articolo II.

Qual sia l'oggetto delle prime intellezioni.

99. Quanto poi alla seconda questione, gli oggetti dell'attenzione intellettiva devono certamente essere gli *oggetti* di quei bisogni che la mossero. Ma per non confondere anche qui l'ordine del senso coll'ordine dell'intelligenza, conviene osservare ciò che fa l'istinto animale e poi aggiungervi ciò che fa l'intendimento. L'istinto animale dunque muove sempre da un gruppo di sensazioni: questo gruppo di sensazioni mette in movimento l'animale: l'attività animale così mossa cerca un altro gruppo

(1) In qual maniera i sentimenti movano gl' istinti, e ogni spontaneità, fu ragionato nell'*Antropologia*.

di sensazioni, che è il termine del bisogno animale: questo secondo gruppo di sensazioni in parte completa il primo gruppo, in parte lo fa cessare e ad ogni modo soddisfa al bisogno. Qui non ci sono ancora oggetti: non ci sono che sensazioni che si associano: è sempre un sentimento che opera a tenore di sue proprie leggi (1). Ma l'attività intellettiva accorre ad aiutare l'uomo che come animale brama quel gruppo di sensazioni. Quest'attività non può spiegarsi in *volizioni* se non a condizione che prima ella percepisca e conosca; perchè la volontà è un movimento dello spirito che si porta in un oggetto conosciuto. L'intendimento dunque prima di tutto percepisce, poi l'uomo opera, cioè vuole dietro le sue percezioni.

Articolo III.

Cosa sono le percezioni.

100. Ma cosa è questa operazione della percezione? Con questa operazione lo spirito, il soggetto, oppone a se stesso degli oggetti. Ma questi oggetti cosa sono? Sono anch'essi gruppi di sensazioni? Eccoci entrati nella terza questione, colla quale dimandavamo: quale doveva essere la natura delle prime intellezioni.

101. Dopo ciò che si è detto facilmente viene alla mente, che avendo il bisogno animale, che ci muove a operare, ne' primi istanti per suo termine e scopo un certo gruppo di sensazioni, questo gruppo di sensazioni, e non più, debba essere il termine della percezione. E nel primo aspetto ciò non sembra ripugnare. Ma, ove si consideri che quando noi parliamo di quel gruppo di sensazioni, nello stato in cui ora siamo pervenuti di grande sviluppamento intellettivo, quel gruppo non è più un mero complesso di sensazioni, ma un complessso di sensazioni percepito e inteso coll'intendimento nostro, vediamo allora che c'illudiamo. Perocchè, se noi parliamo di sensazioni senza aggiunger loro nulla d'ideale, esse, così nude e sole nel loro essere meramente reale,

(1) Convien vedere su tutto ciò l'*Antropologia*, n. 426, seg.; 484-486.

non sono peranco oggetto della mente, chè questa ancora non le contempla. Or come dunque potrà la mente passare a contemplarle e intuirle?

Col renderle a se stessa *oggetto*, ciò che prima non erano. Ma cosa vuol dire un *oggetto?* Qual è la nozione comune di tutti gli oggetti della mente? La nozione comune di tutti gli oggetti della mente si è quella di essere *enti*; nè *oggetto* vuol dire altro che *ente*. Col percepirsi adunque dalla mente le sensazioni, esse si trasformano in altrettanti enti, perocchè quest'è la propria indole dell'operazione intellettiva; l'oggetto è parola che si riferisce a lei, e l'ente è parola che significa nella maniera più generale l'oggetto; l'ente dunque non può esistere senza una mente, nè una mente può contemplare e percepire altro che enti.

102. Ma se le sensazioni non sono enti, come possono adunque venir concepite?

Le sensazioni non sono enti, ma sono certe attualità di enti. Analizzando le sensazioni, noi abbiamo trovato che in esse vi hanno due elementi; un elemento soggettivo e un elemento extra-soggettivo. Considerate nel loro elemento soggettivo, l'ente a cui esse appartengono è il soggetto: esse sono atti-passivi di quell'ente. Considerate nel loro elemento extra-soggettivo, l'ente a cui esse appartengono è un ente diverso dal soggetto (extra-soggettivo), di cui esse sono atti-attivi. L'intendimento adunque, il quale non percepisce che enti, non può percepire le sensazioni se non a condizione di percepirle negli enti a cui appartengono. Ma esse appartengono a due enti: al soggetto e al corpo extra-soggettivo; ora, qual è di questi due enti quello che forma l'oggetto delle prime intellezioni?

103. Io sono stato gran tempo dubbioso in che modo risolvere questa questione; ma finalmente mi sono persuaso che colle prime intellezioni l'uomo percepisce le sue sensazioni avveniticce come appartenenti agli enti extra-soggettivi, cioè a' corpi esteriori. La ragione che m'ha inclinato a questa risoluzione fu la seguente.

L'*attenzione*, come abbiam veduto, è quella forza dello spirito, che dirige l'intendimento a questi piuttosto che a quelli oggetti: l'attenzione stessa poi è diretta da bisogni sensibili. Ora il bisogno dell'uomo ne' primi istanti, ne' quali egli esiste, risguarda interamente verso i corpi esteriori, da' quali solamente egli cerca

le grate sensazioni, di cui è vago, e di cui abbisogna. Egli non pone adunque la sua attività intellettuale nella sensazione in quanto ella è una passività sua propria, ma in quanto ella è un'attività degli oggetti esterni, verso i quali egli, per così dire, si protende per averne sempre di nuove e di maggiori. La sensazione come passività è già finita, nè gli bisogna l'intelletto e la volontà per gustarla; ma la sensazione come azione veniente da' corpi esterni al suo è quella, ch'egli presente, e che preimagina, ed a cui va incontro prima d'averla, bastando a tutto ciò che ne prenda sentore e che sia ad essa mosso dalle leggi del suo istinto e della sua spontaneità. Come adunque tutte le altre potenze dell'uomo corrono agli oggetti esterni, che gli apportano grate sensazioni, verbigrazia il bambino alla poppa della madre, così anche l'attività intellettiva deve essere mossa a quella stessa volta, e perciò le prime intellezioni, che fa l'uomo, vogliono essere le percezioni de' corpi esteriori.

ARTICOLO IV.

Di qual perfezionamento sieno suscettibili le umane percezioni.

104. Nelle stesse percezioni nondimeno de' corpi esteriori vi ha una gradazione: non è un lavoro, che il bambino compisca in un istante.

Egli è vero, che la percezione, come percezione, è un atto semplice dello spirito, che si fa in un istante, perocchè ciò che è essenziale alla percezione si riduce a un atto, col quale lo spirito pone un diverso da sè, e propriamente un oggetto, a quell'atto dico, col quale egli s'accorge, che sussiste un *qualche cosa*. Vi ha dunque percezione tosto che lo spirito ha detta questa parola interiore a sè stesso.

105. Nondimeno questa *parola* interiore, colla quale l'uomo afferma un ente, ammette diversi modi e varietà non in sè stessa, cioè in quanto ella è un atto soggettivo dello spirito, ma in rispetto al suo oggetto, il quale può variare, potendo lo spirito affermare degli enti diversi, o per dir meglio delle *entità* diverse.

106. Queste *entità*, che si fanno oggetti delle affermazioni interne dello spirito, ammettono variazione per due cagioni:

1° Perchè sebbene il *senso* presenti le entità allo spirito intellettivo, tuttavia questo non dirige pienamente ad esse la sua attenzione per mancanza di stimolo a ciò fare, e perciò non le afferma in tutte le loro particolarità e qualità, ma solo in un modo più o meno perfetto, più o meno determinato;

2° Perchè il senso stesso allo spirito non le presenta (1) d'un tratto con tutte le loro attività, ma parzialmente e successivamente, attesa la limitazione de' sensi e organi particolari.

107. Di qui è che per lo contrario la *percezione* si va perfezionando più e più in due maniere, cioè:

1° In ragione, che lo spirito intellettivo ha degli stimoli, che l'obbligano a porre la sua attenzione a ciò, che v'ha di più determinato negli oggetti, che il senso gli presenta;

2° In ragione che il senso stesso gli presenta successivamente più facce, o sia più proprietà e attività dell'ente.

108. Diciamo alcune parole sopra tutt'e due queste maniere di graduata perfezione, che ricevono le *percezioni*, perocchè senza por mente a questa perfettibilità delle percezioni, non si può giungere a conoscere ciò, che succede nella mente del bambino da'primi momenti della sua esistenza fino alla riflessione più libera.

Cominciamo dunque dal considerare il primo modo di perfezionamento, che ricevono le percezioni intellettive, e innanzi ogni altra cosa domandiamo: qual è lo stato di massima imperfezione, in cui esse si trovano? Conosciuto questo estremo, potremo salire a considerare i gradi di perfezione, che vengono acquistando successivamente nel fanciullo.

109. La prima parola adunque, che dice interiormente il fanciullo e la più imperfetta, si è quella che formolata da noi in parole, che egli non conosce, risponderebbe a questa « un *ente* io sento nel mio senso ».

Con questa parola egli non determina nulla delle qualità dell'*ente* da lui sentito, ma fa consistere tutta la *determinazione*,

(1) Che il senso sia per così dire la scena, sulla quale si presentano gli oggetti all'intelligenza spettatrice, fu da noi ragionato negli *Opuscoli filosofici*, Vol. I. — Cf. *Teodicea*, 55-60; 88-90; 153.

ch'egli dà a quell'ente, nella relazione di esso coll'attuale sua sensazione, nella quale ella tiene il modo di *agente*. Ente e agente è dunque il medesimo in questa prima parola, in questa prima percezione; ma il modo dell'azione, che determina quell'azione, rimane nel senso, senza che egli si faccia scopo all'attenzione dell'intendimento, il quale è contento di una cognizione quasi del tutto negativa; perocchè la sua cognizione fin qui appena è nulla più che ideale-negativa; non contenendo essa che unicamente l'affermazione di un agente senza altra determinazione espressa; ma con solo una determinazione di relazione a ciò che il soggetto sente (1).

Ed ella è appunto questa mirabile connessione del senso e dell'intendimento, che riesce sommamente difficile a intendersi a molti, ond'avviene, che rifiutino la nostra filosofia, perchè non pervengono a superare questa non piccola difficoltà. Desidereremmo assai, che costoro meditassero molto sull'unità e identità del soggetto sensitivo e intellettivo; compresa la quale, ogni difficoltà disparisce. Perocchè colui, che giunge colla sua mente a vedere questa identità, vede ancora incontanente come il soggetto (lo spirito umano) possa trovare nel senso la determinazione di di quell'ente che vede e afferma coll'intendimento. Ma di queste cose abbiamo parlato altrove e non dobbiamo ripeterci di continuo.

110. Quello adunque, che l'intendimento percepisce nella prima sua e più imperfetta percezione di un oggetto, si è l'azione, che un ente diverso dal soggetto fa nel soggetto, ma nulla più; non pensa al *modo* di quest'azione, che vien fatta nel senso; e rimanendo questo *modo* fuori dell'attenzione intellettiva, rimane pur fuori della cognizione dell'oggetto ogni sua qualità o proprietà speciale. Il soggetto *sa* solamente, che ci è un ente agente, e *sente,* ma *non sa*, come agisca.

Ben avviene più tardi, che il soggetto stimolato da' suoi bisogni vien ponendo la sua attenzione non pur sull'ente agente, ma sul *modo* ancora col quale agisce; ed è allora che egli perfe-

(1) Conviene che il lettore rammenti, che io fo consistere la cognizione *negativa* ovvero *ideale-negativa* d'una cosa in questi due elementi: 1° un ente in universale; 2° una determinazione di esso consistente in una mera relazione. — V. *N. Saggio*, n. 1234 e seg.

ziona la percezione sua dell'ente, la quale diventa gradatamente più positiva.

In fatti è dall'osservazione sul *modo*, onde un ente agisce sopra di noi e dagli effetti, che egli in noi produce, che noi veniamo rilevando le sue proprietà e qualità e tutta la sua condizione. Or questo appunto è il travaglio successivo dello spirito. Qui comincia quell'arte di osservare, che uscendo dalla culla del bambino si fa gigante nello spirito di un Galileo, e rivela ogni dì all'uomo novi segreti della natura.

Questa è la prima maniera, onde cresce la percezione; cresce e si perfeziona a misura, che l'attenzione dello spirito si applica a tutte le parti delle sensazioni e tutte l'una dopo l'altra le trasporta, per così dire, dal senso nell'intendimento: voglio dire tutte, l'una dopo l'altra, le percepisce intellettivamente, le afferma distintamente con questa parola interiore.

111. Ma l'attenzione intellettiva dopo di ciò non può osservare, se non ciò che il senso le porge. Ecco un'altra sua limitazione: ecco la seconda maniera di progresso, che è dato alla percezione: questa acquista un campo sempre maggiore, quanto maggiori sono le sensazioni, che le presentano la materia, ossia il termine della sua operazione.

E l'oggetto percepito dal bambino la prima volta gli si varia d'innanzi al percepirlo, ch'egli fa altre e altre volte. Cioè, sebbene il bambino percepisca sempre quell'oggetto agente su di sè e producentevi la sensazione, tuttavia nol percepisce agente allo stesso modo nè allo stesso grado, nol percepisce producente la sola prima sensazione, ma altra e altre successivamente. Da principio adunque percepisce una semplice forza, che gli produce, poniamo, una data sensazione, per esempio, al tocco della mano; ma poi egli soffre molte e molte sensazioni, che gli discoprono molte azioni venienti da degli agenti diversi da sè; e poi anche infine trova (mediante l'identità dello spazio (1)) che

(1) Nel *Nuovo Saggio* (n. 941 e segg.) si dichiara come l'unificazione di più percezioni in un oggetto, causa di esse, si faccia dallo spirito nostro in virtù dell'identità dello spazio, a cui si riferiscono quelle varie sensazioni. L'essersi *traveduto* questo da Cartesio fece sì, che questo filosofo credesse di trovar nello spazio l'essenza stessa del corpo.

tutte quelle sensazioni gli vengono da un agente unico, o che egli prende per unico, cioè da un corpo. Così da principio egli colle sensazioni del tatto, dell'odorato, dell'udito e del gusto percepirà altrettante forze e perciò enti diversi; ma ben presto egli verrà poscia accorgendosi e persuadendosi, che tutti quegli enti non sono, che un corpo solo, da cui tutte quelle azioni diverse su lui promanano, e così perfezionerà la sua percezione di quel corpo.

112. Successivamente egli farà anche un altro lavoro col suo spirito, cioè metterà in armonia la vista col tatto.

Da prima colla vista non percepirà se non un oggetto solo, una forza sola; conciossiachè tutti gli oggetti veduti sono insieme nel suo occhio, formanti una sola tavola variopinta. Ma ben presto mediante l'esercizio del tatto e dell'occhio associati imparerà a prendere i diversi colori, che nel suo spirito gli si presentano, siccome segni di soggetti distinti, non superficiali, ma solidi: e così viene a percepire coll'occhio, mediante un giudizio, i corpi esteriori.

113. Le percezioni de' corpi esteriori adunque, che costituiscono il primo ordine d'intellezioni, si compiono mediante le seguenti operazioni dello spirito:

1° Lo spirito a ciascuna sensazione s'avvede dell'esistenza d'un agente, oggetto alla contemplazione dell'anima, nel che sta l'essenza della percezione intellettiva.

2° Lo spirito *unisce* molte sensazioni de' quattro sensi, il tatto, l'odorato, il gusto e l'udito, delle quali ciascuna separatamente l'avevano fatto accorto dell'esistenza d'un agente, in modo che già le attribuisce a un agente solo, comune fonte di esse: così percepisce il corpo, cioè si forma l'idea comune del corpo.

3° Lo spirito *distingue* nella sensazione unica della vista i diversi colori, che impara a riconoscere per segni di quei corpi stessi tattili, a cui già imparò a riferire molte sensazioni di diversi sensi.

Questi sono lavori distinti dello spirito, ma il loro effetto è sempre la *percezione intellettiva* e perciò non costituiscono diversi ordini d'intellezioni, ma un ordine solo, il primo: è

sempre la *percezione stessa* che lo spirito in tutti questi lavori ripete e migliora (1).

Articolo V.

Al primo ordine d'intellezioni oltre le percezioni *appartengono ancora le* memorie delle percezioni, *le* idee specifiche imperfette, *le* associazioni *delle tre specie enumerate*, *e tutta l'attività che nasce nello spirito da esse.*

114. Ma lo spirito rimanendosi dentro la sfera del primo ordine d'intellezioni fa ancora diversi altri lavori.

E veramente la memoria imaginaria, che rimane nello spirito o si riproduce, delle sensazioni avute, non si può dire che appartenga a un altro ordine d'intellezioni, perchè non varia l'oggetto, il termine, la materia dell'operazione, ma solamente varia la potenza dello spirito operante intorno alla stessa materia. Poichè la percezione, di cui io mi ricordo o che in me riproduco coll'imaginazione, è sempre la stessa quanto al conoscere: io conosco con queste operazioni l'identico oggetto della mente, e non un altro.

115. Parimenti l'associarsi di più percezioni, o memorie imaginarie di percezioni, è un lavoro, che non eccede il primo ordine d'intellezioni, quando trattasi d'una associazione di semplice coesistenza nello spirito, senza che l'intendimento operi alcuna analisi o sintesi tra esse.

116. In terzo luogo gl'istinti e in generale tutta l'attività spontanea, che già si mette in moto nello spirito in conseguenza delle percezioni e delle loro memorie e imaginarie riproduzioni, sono operazioni, che non eccedono ancora i confini del primo ordine d'intellezioni, del primo stadio, in cui si trova l'umana intelligenza.

(1) Quindi si vede che sebbene vi abbia un progresso dello spirito da un ordine all'altro d'intellezioni; e questo è quello che segna la traccia dei nostri passi in quest'opera; vi ha nondimeno un altro progresso che fa lo spirito entro lo stesso ordine d'intellezioni, progresso che dura pure quanto la vita, nè mai si esaurisce.

117. In quarto luogo appartengono a questo stesso stadio ancora le idee specifiche piene, ma imperfette (1).

Intendiamo per *idee specifiche-piene-imperfette* le cose stesse da noi percepite, considerate meramente come possibili, senza aggiungervi il pensiero della loro reale sussistenza.

118. Se io ho percepito una melagrana, mi resta poi la memoria della mia percezione. La memoria della melagrana da me ieri veduta, toccata, assaporata, percepita intellettivamente è più che una semplice idea di essa; perocchè l'oggetto del mio pensiero non è semplicemente l'imagine di quella melagrana considerata come un tipo, una possibilità di melagrane; ma è quell'imagine riferita alla melagrana di ieri, è l'imagine propria di essa; io con quella memoria non penso solo all'imagine, ma penso alla cosa reale. Ma se io dimenticassi interamente la melagrana di ieri, e tuttavia contemplassi nella mia fantasia un'imagine di melagrana, imagine rimastami dalla percezione avutane, ma che io non riferisco più alla percezione, perocchè suppongo essermene del tutto dimenticato; in tal caso la imagine, che io contemplo col mio intendimento, non fa che rappresentarmi una melagrana possibile, non questa o quella, non alcuna melagrana reale. Or l'oggetto di un tal pensiero, che io fo, è un idea, che io chiamo specifica piena-imperfetta.

119. Io chiamo quest'idea *specifica*, perchè non è legata ad alcun individuo reale, ma è tipo d'infiniti individui possibili: ella determina dunque una classe o specie d'individui.

Chiamo quell'idea *specifica-piena*, perchè io suppongo, che ella conservi tutte le qualità, anche accidentali, della melagrana da me altre volte percepite, sicchè ella non è un'idea astratta, ma una idea che rappresenta individui forniti di tutte le loro particolarità.

Finalmente chiamo quell'*idea specifica-piena-imperfetta*, perchè quel tipo non mi rappresenta la melagrana perfettissima, ma una melagrana, qual era quella che io ho percepita con tutti i suoi difetti o imperfezioni, che avesse potuto avere.

(1) È necessario attentamente osservare la differenza de' tre modi dell'*idea-specifica*, dei quali noi abbiamo parlato nel *N. Saggio*, n. 648-650.

120. Il passaggio, che fa l'intendimento dalla percezione all'idea specifica-piena-imperfetta, chiamasi *universalizzazione*.

Questo passaggio è facilissimo; perocchè sono le percezioni atti dello spirito passaggeri, e però, tosto che l'oggetto vien sottratto al senso esterno, la percezione cessa.

Nondimeno ella anche cessando lascia nello spirito umano due vestigi o effetti di sè: l'*imagine* della cosa percepita, la quale può essere suscitata nel senso nostro fantastico o da noi stessi o da accidente straniero, e la *memoria* della percezione avuta. I quali due effetti della percezione sono per se diversi, e quantunque fin a tanto che coesistono nello spirito si possa facilmente prender l'una per l'altra, tuttavia al cessar della memoria rimanendo l'imagine, o al cessar della imagine la memoria, o all'illanguidirsi dell'una più che dell'altra, si trovano nello spirito tra se separate. Molto più si separano e si distinguono, quando il fanciullo riceve delle altre percezioni della cosa stessa; perocchè allora l'imagine è la medesima, quando all'opposto ogni percezione ha la sua memoria distinta. Ancora, se il fanciullo riceve percezioni d'altre cose, ma similissime, come sarebbe d'altri aranci non distinguibili tra di loro se non per molta attenzione sulle piccole differenze, di cui il fanciullo nel primo tempo non cura, le memorie tuttavia si moltiplicano, e l'imagine è sempre una sola, alla quale si riscontrano gli oggetti. Per le quali cose facilissimamente avviene, che l'imagine nello spirito si distingua dalle memorie delle percezioni avute, nel quale stato di distinzione ella si fa tosto fondamento all'idea-specifica-piena-imperfetta di cui parliamo, perocchè lo spirito vede incontanente e naturalmente nell'imagine da lui posseduta il ritratto d'una cosa non sussistente, ma possibile.

CAPITOLO II

Dell'attività che risponde al primo ordine d'intellezioni.

Articolo I.

Distinzione delle due prime età del fanciullo.

121. Riassumendo adunque, alle intellezioni del primo ordine appartengono le *percezioni*, le *memorie* delle percezioni (le imagini da sè sole prese non sono intellezioni, ma sensazioni interiori), le *idee specifiche imperfette* aventi per base l'imagine, le *associazioni* varie di percezioni e memorie e idee specifiche imperfette, e finalmente gl'istinti e operazioni volontarie, che conseguono quel primo grado di sviluppo intellettivo.

122. Il quale sviluppo intellettivo, quando poi comincia nel bambino? Non vi ha forse un istante di vita, nel quale il bambino non abbia delle sensazioni accidentali almeno interne (1), sensazioni che cominciano fin nell'utero materno? Ora s'accompagna egli l'operazione dell'intendimento a tutte le sensazioni, anche alle prime?

Inclino a credere di no. Già dissi che le sensazioni semplici non traggono a sè l'attività dell'intendimento; la sensazione, che finisce in sè, è acquetamento piuttosto che suscitamento di nova attività. Quelle sole eccitano l'attenzione intellettiva, nel seno delle quali sorge il *sentimento d'un bisogno*, certo d'un bisogno d'altre sensazioni.

123. Vero è che questi bisogni fisici, che eccitano l'attività intellettiva del bambino, devono sorgere assai presto, e con essi l'inquietudine e il tentativo di soddisfarli, il quale durerà anche esso qualche tempo prima di riuscire all'intento di chiamare in aiuto l'intelligenza, e io congetturo, che il momento nel quale

(1) Dico almeno interne, perchè suppongo il feto nello stato di sonno, come ho detto nell'*Antropologia* (n. 359). — Ordinariamente il bambino non apre gli occhi, che otto giorni dopo che è nato.

l'intelligenza si apre alle sue operazioni sia segnato dal primo riso del fanciullo (1). Con questa ineffabile espressione della sua gioia, egli pare, che il bambino saluti l'alba del giorno, che a lui traluce. L'anima sua ragionevole rallegrasi della verità, che ritrova, e a se stringe quasi di slancio. Ah che il primo atto dell' intendimento deve pur essere all' anima umana un grande istante, un istante solenne, il sentimento d'una nova vita ed immensa, la scoperta della propria immortalità! È egli possibile, che un avvenimento sì stupendo e sì repente nel bambino (quantunque l'adulto non possa formarsene alcuna idea) non si manifesti al di fuori con segni di esuberante letizia? Avete dunque ragione voi, o madri, che aspettate con sì gran desiderio, che provocate, che accogliete con sì gran tremito dei vostri visceri il primo sorridere dei vostri figliuoli. Ah! voi sole siete le interpreti veritiere di quella prima parola infantile, che in forma di riso si espande sulle labbra, e negli occhi, e in tutto il volto di quel piccolo essere intelligente; voi sole ne intendete il mistero; intendete che egli da quell'ora vi conosce, e vi parla; e voi, il primo oggetto dell'intelligenza umana, sapete voi sole rispondere a quel linguaggio d'amore, e rendervi, quasi direi, imagini e tipo della verità, che è intelligibile, e che luce per sè medesima (2).

(1) Questa prima età dunque in cui non opererebbe ancora nel bambino che l'attività sensitiva, durerebbe sei settimane, giacchè dopo sei settimane si manifestano in lui il riso e le lagrime. — Il bambino occuperebbe la prima settimana della sua esistenza, nel mezzo dell'aria esterna e degli altri stimoli che già dappertutto il circondano e premono, a rinvenire dallo stato di sonno, in cui il sentimento è interno e tutto in sè raggomitolato, allo stato di perfetta veglia, in cui si rende presente al mondo di fuori spiegando la sua attività sensitiva convolta, e rivolgendola e ponendola in comunicazione cogli oggetti corporei a lui stranieri. Ciò egli fa dando principio all'alterno movimento del suo sistema nervoso, il quale gli deve continuare regolarmente tutta la vita (V. *Antropologia,* n. 355-365). Finita questa operazione importante, che esige tutta l'attività effettiva del novo nato, regolato bene un movimento nervoso di tanto interesse, al che è venuto a capo dopo sei settimane, il bambino ha l'agio necessario all'altra grand'opera, quella di dar moto alle potenze intellettive.

(2) Il riso del bambino è considerato dalle madri come segno d'intelligenza. Ecco come una di esse ne parla: « A questo punto si arretrato dello « sviluppamento, il volto umano lo interessa. Quando niente ancora di ma-

124. Laonde ammettendo questa conghiettura ne verrebbe che fino dalla prima infanzia del bambino dovrebbe distinguersi due età ben definite.

I. L'età dello sviluppo meramente sensitivo, che comincia dal primo esistere, e

II. L'età del primo grado di sviluppo intellettivo, che comincia dal primo riso del fanciullo.

Articolo II.

Delle attività proprie della prima età.

125. Nella prima età come non vi sono nel fanciullo che sentimenti e bisogni animali, così non vi è che un' *attività* animale (1).

« teriale fissa i suoi sguardi, già la simpatia opera in lui: un'aria ridente, « un accento carezzevole, ottengono dalla sua bocca un sorriso: dolci emo- « zioni animano evidentemente questo piccolo essere: noi, che ne cono- « sciamo l'espressione, la ritroviamo in lui con trasporto di gioia. — In « questo fatto non vi ha nulla che si riferisca ai sensi. La persona, che sta « presso la sua culla, non è talora neppure la sua nutrice, e forse ella l'ha « disturbato e sottomesso a moleste operazioni. Non importa, ella gli ha « sorriso, ed egli ha sentito di essere amato, ed ama. Sembra che quell'anima « novella ne indovini un'altra, e le dica: io ti conosco » (Mad. Necker de Saussure, *de l'Éducation progressive*, L. II, c. II). — Io ho già manifestato altrove il sospetto che nell'usare insieme di due persone umane, oltre le *impressioni materiali*, e le *sensazioni animali*, intervenga una maniera recondita di comunicazione tra gli spiriti, il cui mezzo è però la sensazione. Nel riso del bambino sembra infatti avvenire qualcosa di simile. In questo caso l'intelligenza bambinesca riceverebbe il primo suo moto in virtù di quella comunicazione misteriosa.

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem. — (Virgil. Egl. IV, 50).

(1) Per attività intendo un vero movimento delle facoltà del fanciullo. Ora, acciocchè nasca un movimento nelle facoltà del fanciullo, non basta che vi sieno sentimenti, ma è necessario che questi sentimenti producano de' bisogni di altri sentimenti, e così generino delle operazioni istintive. Con questa avvertenza non farà maraviglia che l'intuizione dell'essere concreata coll'uomo non produca da se sola nell'uomo alcuna attività: ella è un atto finito del soggetto uomo, e quando un atto è finito, nel soggetto dell'atto

Quest' attività parte è congenita nell' animale, e io gli ho dato nome di *istinto vitale* nell'Opera che ho pubblicato col titolo d'*Antropologia*, a cui mi convien rimettere il lettore, che abbia vaghezza di conoscere più addentro questa materia.

Ivi anche vedrà come dall' istinto vitale nasca l' *istinto sensuale*, altro ramo dell'animale attività, di cui noi qui parliamo.

126. Sarebbe difficile il definire se le prime operazioni dell' istinto sensuale comincino nell'utero materno, o appena che l' animale si trova al contatto dell' atmosfera, o qualche tempo dopo (1).

Sembra per altro che forse il primo eccitamento a esercitare l'istinto sensuale nasca dal bisogno di nutrirsi (2).

La respirazione, questa interna e lenta combustione, che comincia a farsi in lui appena uscito alla luce, consuma l'ossigeno e il carbonio, di cui ha bisogno il suo sangue; di che nasce in lui il bisogno di ripararne le perdite col cibo. Parimente le continue perdite che fa il suo corpo mediante la traspirazione, e altre separazioni, gli producono il bisogno di nutrizione. Il movimento de'labbri, co'quali egli s'attacca al seno materno, è dunque uno de'primi atti del suo istinto sensuale (3).

L' istinto sensuale adunque ne' primi suoi atti è mosso dal *dolore*, anzichè tirato dal piacere, prendendo la parola dolore per ogni specie di molestia, per ogni penoso bisogno.

127. I *bisogni penosi* rimangono sempre, anche in appresso, stimoli efficacissimi alle operazioni dell'istinto sensuale; ma ben presto questo istinto non è più nel suo primitivo stato; riceve delle modificazioni dalle esperienze che fa; chè, come ho già os-

vi è la quiete. È dunque necessario che il soggetto provi uno stimolo a un atto che non ha fatto, acciocchè nasca in lui il movimento, cioè l'azione, colla quale egli eseguisce e compie l'atto. — In qual maniera anche più sentimenti si fondano in uno, e producano quello stato d'inquietezza che io ho chiamato *affezione*, dalla quale nasce l' *istinto* che si move, veggasi nell'*Antropologia* (n. 485).

(1) Vedi su questa quistione il *N. Saggio* (1294 *n.*).

(2) La respirazione appartiene all' *istinto vitale*.

(3) Il bambino assai per tempo avanza la sua bocca verso gli oggetti esteriori, e quando può adoperare le mani, reca gli oggetti tutti alla bocca; onde pare che egli senta un bisogno di adoperare la bocca, e che le gengive e le labbra sieno per lui i primi organi del tatto.

servato (1), l'operare di una qualsiasi facoltà dell'uomo, oltre gli atti passaggeri, produce sempre dopo di essi un effetto stabile nell'uomo, uno stato e condizione nova, specialmente della facoltà usata. L'istinto sensuale adunque, che nel primo suo apparire non è mosso che dal dolore, ben tosto viene attratto anche dal piacere; il piacere diventa per lui un bisogno.

Dopo dunque che il bambino si procacciò delle sensazioni coll'occasione di soddisfare ai più penosi suoi bisogni, e che trovò queste piacevoli (giacchè la natura benefica aggiunse per sopra più il piacere al soddisfacimento dei bisogni), cerca delle sensazioni per due motivi, per evitare la pena, e anche unicamente per godere. Da questi fonti nasce quel *bisogno di sentire* che accompagna poi l'uomo per tutta la sua vita, e che divien sì vario, potente e ben anco capriccioso e sregolato.

128. Io ho già accennato che non poco sospetto, che vi abbia una comunicazione tra le anime stesse mediante le sensazioni. Questo sarebbe un fatto degno da verificarsi meglio colle più accurate osservazioni. In tanto mi sia lecito dir di più, sempre in via di conghiettura, che io inclino anche a credere, che non solo il soggetto insieme colle sensazioni, che riceve da una persona, provi un sentimento, che è effetto immediato dell'anima intelligente, che opera nelle sensazioni cagionate, ma che una simile comunicazione avvenga pure tra l'anime meramente sensitive. Quando il gatto giovanetto gioca colla pallottola di carta, o colla fettuccia appesa, io stento a credere, ch'egli vi cerchi solo il mutare delle sue sensazioni materiali, ma anzi sospetto, che egli istintivamente vi cerchi qualche cosa di animale, di vivo, di cosa che si muova da sè; e che egli invecchiando non gioca più, disingannato, perchè oggimai ha imparato a distinguere meglio ciò che è animato da ciò che è inanimato. Mad. Necker fa a questo proposito un'assai fina osservazione sui bambini: ella rende ragione appunto del perchè i bambini s'annoiino dei loro giocarelli, dicendo, che ciò nasce quando hanno esauriti tutti i nuovi aspetti e abbattimenti; giacchè fino che trovano casi nuovi par loro di vedere un moto spontaneo, un' anima nelle cose materiali; ma quando non possono cavar più niente

(1) V. *La società ed il suo fine*, L. IV, c. VI.

di nuovo, allora la cosa a'lor occhi è morta, e non ha più niuno interesse (1). A questa stessa tendenza verso le cose animate si deve forse attribuire l'attrazione, che esercitano sopra certi animali le cose brillanti: dell'allodola dicesi, che s'appressa allo specchio, dell'usignuolo a tutto ciò che luce, e le gazze si sa che hanno l'istinto di rubare e di nascondere i gioielli (2). Ma lasciando questi ed altrettali fatti, nei quali gli animali s'ingannano nell'aspettar di trovare un animale in ciò che si muove, o che dà delle cangianti sensazioni, egli è indubitato, che vi ha tra gli animali della stessa specie una tutto speciale domestichezza somiglievole all'amicizia. Quanto piacer non provano a giocolar tra loro i cagnolini, i gatti, ecc.? Molti animali vi sono a mandre, a truppe, quasi famiglie e tribù e popoli. Tutto ciò che riguarda la convivenza per cagione della generazione e l' allevamento de' figliuoli pare, che supponga questo principio della comunicazione delle anime. Intanto si può mettere tra i fatti al tutto certi, che le sensazioni, che gli animali si cagionano tra loro, sono tali sensazioni, quali non possono avere da nessuno degli oggetti inanimati. L' affezione che i genitori di tutte le specie mostrano pei loro nati, è un istinto, che troverebbe facilmente la sua spiegazione nella supposizione, che ho avanzata. Una certa affinità sensuale si trova ben anche tra animali di specie diversa: il cane, il cavallo, l'elefante, ecc., prendono fra di loro una scambievole affezione: all'uomo poi si legano con stretti vincoli di domestichezza e fedele servitù molti animali. Al principio stesso di un' azione secreta, scambievole delle anime convien forse attribuire anche le avversioni, e inimicizie di certi animali verso cert'altri, come del gatto verso il topo, ecc. Or poi data questa comunicazione delle anime sensitive, ella deve aver luogo anche nel fanciullo; ma non penso che ella giochi prima della comunicazione dell'anima intellettiva: nel primo riso adunque parmi, che l'una e l'altra incominci.

129. Un altro principio d'operare appartenente alla sola animalità (benchè un somigliante principio si trovi poi anche nell'ordine dell' intelligenza) si è quello dell' imitazione. Noi cre-

(1) *L'Éducation progressive*, L. III, c. v.
(2) Ciascun conosce l'Opera di Rossini, intitolata: *La Gazza ladra.*

diamo d'averne data sufficiente spiegazione (1). Solo qui aggiungeremo, che i *sentimenti animastici* (2) rendono ancora più facile e chiara la data spiegazione: l'un'anima sente la sua compagna in un dato stato, a ragion d'esempio in quello di gioia (3): dalla naturale benevolenza nasce la *simpatia*, cioè il comporsi ai medesimi sentimenti: dalla simpatia l'*istinto d'imitazione*. La *simpatia* in tal caso è la operazione passiva, l'*imitazione* la sua attiva corrispondente.

130. Fra i piaceri, che prova l'animale, e di cui ben presto diviene avido, ci ha quello dell'*agire*. L'attività porta molti speciali piaceri fisici, giacchè il solo acceleramento della circolazione sanguigna accresce la vita e il suo sentimento. Ma oltre i parziali piaceri fisici, che tengono dietro all'azione conveniente, vi ha un piacere inerente all'azione stessa; perocchè a chi più opera, par di più vivere. Laonde il piacere d'agire nasce e cresce dall'esperienza fino a un certo grado nell'animale, e diviene alle occasioni uno dei principii de' suoi movimenti.

131. Finalmente anche le potenze animali si vestono dell'*abitudine*. La natura fisica è piena di ordine, ma quest'ordine stesso subisce alcune modificazioni in conseguenza delle abitudini. L'abitudine oltre di ciò facilita certe operazioni e le rende più piacevoli a chi le fa; rende per conseguenza più molesta l'interruzione o la privazione di esse; quindi nascono de' gusti e degli istinti d'abitudine, che in questa maniera diviene nell'animale e nell'infante un nuovo principio di attività.

Riassumendo adunque quelle attività del fanciullo, che appartengono all'ordine dell'animalità, esse sono le seguenti:

(1) Il lettore, che ne sia vago, la troverà nell'*Antropologia* (487-490).

(2) Così chiamiamo quelli che si cagionano le anime nella loro scambievole comunicazione.

(3) Convien sapere che, dati certi sentimenti nell'anima, p. e. la gioia, si manifestano per l'istinto sensuale certi movimenti nel corpo, p. e. il riso. Viceversa, nel riso del compagno l'uomo percepisce l'anima giubilante. Percepita questa, alla stessa forma compare il suo sentimento; e dalla stessa gioia interiore nasce lo stesso effetto esteriore del riso. — Avviene forse anche talora il contrario, cioè vedendo il volto ridente, egli, per la forza che unisce la percezione (passiva) e la riproduzione (attiva), lo imita in sè; da questo passa alla gioia (cioè simpatizza), perocchè il riso e il sentimento della gioia sono uniti, l'uno produce l'altra, e viceversa.

1° l'istinto nascente dal bisogno di evitare uno stato doloroso; questo è l'istinto nel suo stato primitivo (1); 2° l'istinto nascente dal bisogno di sentire semplicemente e di godere sensazioni piacevoli; 3° l'istinto verso le cose animate, onde si genera la simpatia; 4° l'istinto d'imitazione nascente dalla simpatia; 5° l'istinto e bisogno di agire semplicemente pel piacere, che trova nell'esercitare le sue forze; 6° l'abitudine.

Articolo III.

Delle attività proprie della seconda età.

132. Nella seconda età l'intelligenza comincia il suo movimento: le percezioni e le idee imaginali si formano: e quindi una nuova attività si deve sviluppare: perocchè da ogni passività, l'abbiam detto tante volte, nasce nell'uomo un'attività: dall'intendere dunque deve scaturire un' attività razionale, il moto della volontà.

Il primo moto della volontà consiste in quelle volizioni, che abbiamo dette *affettive* (2), in cui il soggetto sensitivo e volitivo vuole l'oggetto percepito senz'averlo giudicato bono, ma solamente per averlo sentito piacevole: volizioni misteriose e altrettanto difficili a ben intendersi, quanto è difficile la percezione intellettiva. Ma quantunque sappiamo, che pochi sieno quelli, che si formino un chiaro concetto di questa maniera di volizioni, e molti quelli, che sono presti a negarcene l'esistenza; tuttavia noi siamo costretti ad ammetterle appellando a que' pochi, che meditando penetreranno la natura di quelle volizioni, e della loro verace esistenza non dubiteranno.

Ora si osservi, che coll'apparire l'attività intellettuale non cessa l'attività sensuale, ma lo sviluppo del fanciullo si complica, e si rende assai più difficile a descriversi per la mutua influenza delle operazioni sensuali e intellettive e per la mol-

(1) Parlasi d'istinto sensuale. Prima dell'istinto sensuale si trova il vitale; ma questo non appartiene allo sviluppamento del fanciullo.

(2) V. *Antropologia* (n. 612-616).

tiplicità de' loro atti. Ciò non ostante dobbiamo tentare una breve descrizione di ciò, che avviene nell'uomo in questa sua seconda età.

133. Nell'età prima le prime sensazioni furono di cose inanimate e solamente più tardi ebbe il bambino i sentimenti animastici, di cui abbiamo parlato.

Ma nella seconda età, in cui si mette in movimento l'intelligenza avviene l'opposto: il primo passo della facoltà conoscitiva sembra quello, come abbiamo detto, che reca l'uomo a percepire cose animate: percepisce l'anima della madre sul suo volto, e tosto simigliantemente nell'altre cose tutte cerca la vita e l'anima: di maniera che è da credere, che ben tardi il bambino giunga a persuadersi a pieno di questa gran maraviglia, che esistano degli enti inanimati (1).

(1) Fin a tanto che il bambino non ha conosciute le leggi del mondo, e non si è ben convinto che esistono degli esseri senza vita, egli ha una propensione immensa ad avvivare ogni cosa. Non sarà inutile al lettore l'aver qui sott'occhio raccolti alcuni fatti che il provano, e quantunque sieno comuni, e ognuno che abbia osservato de' bambini possa trovarne de' corrispondenti, pur mi varrò di quelli che raccolse Mad. Necker de Saussure. Eccoli:

« Date a un fanciullo una chicca in un vasetto: egli aprirà il vaso ad ogni « momento per vedere se la chicca c'è ancora. Nascondetevi dietro una tenda, « e i trasporti di sua gioia in rivedervi vi proveranno che sarebbe stato per lui « ben dolorosa cosa, ma per nulla sorprendente, che voi per avventura foste « scomparso. La vivezza del suo piacere nasce in molte occasioni dal trovarsi « libero da certi timori che noi non avrem sospettati. Una cotal personifica« zione oscura degli esseri inanimati può spesso aggiunger forza alle sue « impressioni. Non solo i fantocci a lui si fanno degli esseri vivi, benchè « egli sappia in fondo come sta la cosa, ma ben anche gli altri suoi gioche« relli, i mobili, gli utensili di cui si serve non gli sembrano al tutto privi « di vita, e nelle lagrime ch'egli versa alla lor perdita scorgesi qualcosa di « più del dolore d'un'utilità perduta: una vera compassione vi si associa. « Questa povera tazza! egli dice col core gonfio al vedere i frantumi di « quella ch'egli ha spezzata, « io l'amavo tanto ».

« Vi ha di più: il fanciullo crede di veder la vita in tutto ciò che si muove, « il vento, il tuono, la fiamma vogliono rovesciare, riprendere, consumare.

« Nell'infanzia, un sentimento sincero e profondo può spesso unirsi all'illu« sione, e l'affezione delle piccole fanciulle per le loro bambole fa talora « commozione. — Una piccina, a cui s'era dovuto tagliare la gamba, sostenne « l'operazione senza un lamento, solo stringendo tra le braccia la sua bam-

Ora come le sensazioni animastiche producono di lor natura nel bambino l'*affezione fisica*, e quindi la *simpatia;* così le *percezioni animastiche* eccitano immediatamente la *benevolenza*, che è già una volizione affettiva abituale ed incipiente. Infatti la benevolenza, questo affetto razionale, non si può concepire se non si suppone un essere animato, verso cui si eserciti: perocchè tutto ciò che è inanimato, se veramente lo concepiamo per tale e non associamo al suo concetto imaginariamente qualche elemento di vita, ci può ben essere caro per l'utilità, ma non possiamo amarlo o avergli quell'affetto, che benevolenza si chiama.

134. Ora il bambino pieno di affetto e di benevolenza la trasfonde per così dire verso tutte le cose, e questo è nuova prova di ciò, che dicevamo parere a lui le cose tutte vive e intelli-

« bola. « Ora io vengo a tagliare la gamba alla vostra bambola », le disse il « chirurgo ridendo dopo finita l'operazione: la povera fanciulla, che aveva « tanto sofferto senza dir motto, a questa crudele proposta ruppe in sfogo di « lagrime ». Altri tali fatti si posson vedere nell'*Education progressive*, L. III, c. v. — E or qui voglio notare, che l'operazione colla quale noi diciamo che il bambino vede un essere vivo nel volto altrui, e in ciò che si muove, non si fa già per via d'argomentazione; perocchè ad argomentare da sè agli altri oggetti vi vorrebbe assai più sviluppo di quello che supponiamo essere nel nostro bambolo: trattasi d'immediata percezione; cioè a dire nelle sensazioni che ha degli esseri animati, percepisce qualche cosa, che è un effetto del tutto diverso dall'effetto che esercita sopra di lui l'essere morto e inerte, e in quello trova più diletto che in questo. Di più. Se tutto ciò che l'uomo percepisce è sempre l'ente, come ho mostrato nel *N. Saggio*, ecc., non si potrebbe forse sospettare che all'ente fosse necessaria la vita, e che noi dovessimo fare uno sforzo a credere a un ente senza vita, come a una cotal cosa impossibile? Or questo sospetto è ciò che diverrà una verità dimostrata nell'*Ontologia*, se a Dio piacerà che io la renda di pubblica ragione: bastandomi per ora di averla qui proposta qual sospetto e conghiettura alla meditazione de' lettori.

Le nazioni nell'infanzia animavano gli esseri inanimati per la stessa ragione che gli anima il bambino. Questo fatto, tanto nella plebe gentile, quanto ne' bambini fu osservato dalla stessa antichità. Ecco i versi che Lattanzio (Instit. I, 23) cita del poeta Lucilio:

Terriculas Lamias Fauni, quas Pompiliique
Instituere Numæ; tremit has; hic omnia ponit.
Ut pueri infantes credunt signa omnia ahena
Vivere, et esse homines; sic isti omnia ficta
Vera putant; credunt signis cor inesse in ahenis
Pergula pictorum; veri nihil; omnia ficta.

genti. Quando la fanciullina slanciatasi al collo della madre, dopo averla baciata con mille carezze se ne parte e va a baciare e carezzare la tavola o la scranna, ella non accarezza certo questi esseri come inanimati, ma più tosto versa in essi per così dire quell'affetto che ha verso alle cose animate senza fermarsi a considerare che quelle animate non sono. Sì, l'amore della creatura senziente e ragionevole suppone per la sua essenza un oggetto pure senziente e ragionevole, sia questo vero o creduto tale. Ecco quali sieno le prime volizioni affettive. E come la natura pose prima l'affezione sensitiva qual disposizione e principio dell'affezione intellettiva che sola è vero amore; così a fine di disporre l'affezione sensitiva pose nel tenero fanciullo una fisica giocondità degli organi riboccanti di vita, e colmi, per così dire, di piacere, quale disposizione acconcissima all'affezione sensitiva. Laonde tutto si lega e dà mano al mirabilissimo congegno della creatura umana. L'anima sensitiva già piena di dolcezza è convenevolmente disposta a ben sentire un'altra anima pure sensitiva ed affezionarvisi, nell'uomo quella naturale affezione è tosto ritrovata dalla volontà, la quale se ne compiace, e vi genera quasi in proprio nido l'amore, fonte d'altra gioia razionale, che alla primitiva animale si mesce, e con dolce circolo via meglio dispone l'uomo ad affezionarsi e ad amare (1).

Certo a questi primi albori dell'intelligenza umana non v'ha nell'uomo nè merito, nè libertà, nè coscienza. Ma chi, attentamente considerando, potrà disconoscere, che vi ha già una moralità? Che cosa è la *moralità* se non l'atto o l'atteggiamento di una volontà intelligente verso degli esseri pure intelligenti? Se la volontà dà il suo affetto a questi esseri, cioè li ama quanto

(1) Mi si permetta di riferire ancora qui le parole di Mad. Necker: *Quand on pense aux plaisirs si vifs, si faciles de cet âge, à ce présent, temps unique où se passe l'enfance, et temps dont notre amour peut si bien disposer en sa faveur, à cette gaîté intarissable, à ces portes ouvertes de toutes parts à la joie, et fermées aux soucis et aux chagrins, qui peut se refuser à l'idée qu'il y a dans le contentement de ces êtres si chers une dispensation de la Providence? Et si, comme l'a dit un homme célèbre, à tout âge le bonheur est l'atmosphère la plus favorable aux germes des vertus naissantes, ne semble-t-il pas que l'Ordonnateur suprême a voulu préparer la moralité de l'homme par la longue félicité de l'enfant? — De l'Éducation progressive,* L. III, c. V.

essi esigono, ella è certamente buona; ma se piglia verso ad essi un contegno di avversione e di odio, ella è cattiva. Le osservazioni adunque sulla naturale benevolenza de' bambini confermano quanto ho affermato nel *Trattato della Coscienza* sull'esistenza d' una moralità anteriore alla coscienza , come pure le teorie ivi esposte illuminano mirabilmente quanto si ritrae dal diligente osservare ciò che avviene nell'età prime.

135. Ma vi ha di più. All'età propria delle volizioni affettive si può assegnare lo spazio di sei mesi. Dopo questa età sembra che nasca un vero giudizio sulla bontà delle cose, il quale dà luogo incontanente alle volizioni apprezzative (1).

Egli è difficile a conoscere quando il fanciullo pronunzi un vero giudizio interno trattandosi di cose piacevoli fisicamente ai suoi sensi, perchè essendogli questo piacere comunicato dai sensi stessi, non vi ha necessità d' una operazione dell' intendimento per metterlo in atto. Ma trattandosi di un diletto che nasce da una cosa intesa, egli è uopo che intervenga un'operazione dello intelletto, acciocchè quel diletto si manifesti Ora dopo sei o sette mesi si rileva già nel fanciullo l'ammirazione verso le cose *belle*, e però indubitatamente il suo intelletto *apprezza* le cose in sè, e la sua volontà dietro a un tale apprezzamento fa delle volizioni che apprezzative nominiamo. In questo caso fa una nuova comparsa la *moralità*, e propriamente qui comincia la *stima pratica* degli oggetti distinta dalla percezione verso di essi; mentre nelle volizioni affettive la *stima pratica* era colla prima percezione immedesimata (2).

136. Qui splende anche il disinteresse, che accompagna sempre una stima pratica, che ha per suo regolo la giustizia. Ma veggiamo tutto ciò ne' fatti, e chi ce li raccoglie e testimonia sia la benemerita autrice dell'*Educazione progressiva* che abbiamo più

(1) Io distinguo le *volizioni apprezzative* dalle *volizioni appreziative:* chiamo *apprezzative* quelle che giudicano una cosa buona senza paragonarla ad un'altra; *appreziative* quelle che giudicano buona una cosa, dandole un prezzo relativamente ad un'altra, o alle altre.

(2) Alle *volizioni affettive* precede, come abbiamo detto, la *percezione di esseri intelligenti.* Se fosse preceduta la percezione di enti, ma non intelligenti, non ci sarebbe stata moralità; poichè la volizione morale ha bisogno di terminare in una intelligenza.

volte citata, e a cui molte altre volte ricorreremo per attignervi e osservazioni diligenti e riflessioni assennate.

« Rousseau ha molto bene osservato, che in certi dialoghi le « parole della nutrice e le parole inarticolate del bambino danno « presso a poco le stesse modulazioni (1). Sovente egli volge « quel suo buzzichio a degli oggetti inanimati che egli non di- « stingue dagli altri , conciossiachè può egli bene ingannarsi « veggendo la vita dov'ella non è, ma giammai la disconosce « dov' ella è (2). Talora è un bottone di metallo luccicante , « talora un vetro in cui percote il sole , a cui egli parla : e « sembra dir loro che sono belli , che gli dan gusto: mostra « loro la sua benevolenza: manda talora dei piccioli gridi giu- « bilosi e penetranti come per tirare la loro attenzione: tutta- « via non vi ha qui vero linguaggio, se s'intenda per linguaggio « un mezzo volontariamente adoperato per esercitare dell' in- « fluenza: il fanciullo non domanda niente, non chiama, non « attende dalla sua musica verun affetto.

« Sempre in uno stato di assoluta dipendenza il bambino pos- « siede meno di tutti i viventi della stessa età i mezzi alla pro- « pria sicurezza , e nulladimeno egli già spiega le due grandi « prerogative che il debbon levare sì alto sopra degli animali. « — La facoltà di notare gli oggetti con dei segni di conven- « zione venne già spesso per tale additata; ma ve n'ha un'altra « egualmente bella, e pur meno osservata, che assai più presto « di quella si svolge, io parlo di cotesta disposizione sì comune « nella prima età che reca il bambino a pigliare interesse d'una « quantità d'oggetti stranieri interamente al suo istinto di con- « servazione. Già a sei mesi egli non vive più concentrato in « se stesso; la sua giovane esistenza si spande al di fuori, e lo

(1) *Emil.*, L. I. — La modulazione, ossia la cantilena è un risultamento di più suoni, e però suppone la *forza unitiva* che gli unisca. Di qui si vede quanto prontamente questa maravigliosa forza, così poco considerata e quasi sconosciuta fin qui da' filosofi, intervenga nelle operazioni dell'animale bruto o ragionevole.

(2) Egli è dunque più facile al fanciullo concepire un essere animato, che un essere inanimato ; si noti bene questo fatto notabilissimo: l'essere inanimato è un mistero all'intelligenza del fanciullo, l'essere animato e intelligente gli riesce una cosa assai chiara.

« spirito comincia a formare coteste relazioni sì estese, che deb-
« bono un giorno sommettergli il mondo materiale, e s'occupa
« a tendere le fila nelle quali poi egli avvilupperà le cose tutte.
« Gli animali più intelligenti (1) hanno un cerchio d'interessi ri-
« strettissimo: ad essi è nulla tutto ciò che non giova alla loro
« sicurezza o alla loro sussistenza; essi amano, ma non ammirano:
« la curiosità è aliena da loro: tutt'all'opposto il bambino dilettasi
« d'ogni cosa: egli ha dei piaceri che si possono dire disinteressati,
« tanto la natura di essi tien poco del senso: l'utile è niente per
« lui, e il bello già esiste; quale l'ha concepito, tale lo celebra, e
« i suoi occhi scintillano d'ammirazione: la sua piccola voce
« rompe in inni di lode in tempo, che ancor non conosce quello,
« che a lui serva, e quello che a lui noccia (2) ». Ecco una giu-
stizia, ecco vèra moralità.

CAPITOLO III.

Dell'educazione e dell'istruzione del fanciullo nelle due prime età.

ARTICOLO I.

Della Religione.

137. Il Cristianesimo accoglie tra le sue braccia amorose il bambino, che entra in questo mondo, e chiude pietosamente gli occhi suoi, quando ne esce.

Consolanti non meno che saluberrimi dogmi della Chiesa Cattolica sono i seguenti: 1.° GESU' Cristo salva gli uomini mediante una occulta potenza, che esercita sul loro spirito, e che lo ammigliora, la quale si chiama *grazia*; 2.° Questa grazia fu annessa a certi riti esteriori, di cui è depositaria la Chiesa Cattolica,

(1) Cioè quegli che sembran tali.

(2) *L'Éducation progressive*, par Mad. NECKER DE SAUSSURE, L. II, c. II. — È una bella e vera osservazione della stessa Autrice, che l'appellativo *joli*, e noi in italiano diremo *bello*, come pure il suo contrario *brutto*, son de' primi vocaboli che il fanciullo intenda e che usi.

i quali si chiamano *Sacramenti*; 3.° Il primo di questi Sacramenti è il battesimo, nel quale l'uomo viene *rigenerato*, cioè riceve il principio d'una vita morale d'un ordine superiore o sia soprannaturale; 4.° La Chiesa Cattolica, oltre la potestà di amministrare questi Sacramenti, ha quella altresì di *benedire* cose e persone, aggiungendo Dio alle benedizioni della Chiesa le benedizioni proprie, cioè delle grazie e dei favori; 5.° La Chiesa prega ne'suoi membri, quando questi in comunione colla Chiesa pregano secondo lo spirito della Chiesa, e tali orazioni sono efficaci; 6.° Dio ascolta sempre le preghiere ed accoglie le offerte fatte dagli uomini di buona volontà.

Posti questi preziosi dogmi, ne viene, che, se il bambino nelle due prime età non è ancora atto a fare da sè atti di religione, è però ufficio de'suoi genitori il fare molti atti religiosi per lui, derivando da Dio al loro fanciullo, già rinato col battesimo, grazie sempre maggiori, valendosi de'beneficii ed aiuti lasciati agli uomini in terra dal Salvatore.

La Religione adunque previene il fanciullo, fa per lui molto, prima che egli possa far nulla per essa. Felici i genitori ricchi di fede! Felice il bambino che cotali gli ha sortiti!

Articolo II.

Gli atti della volontà sono più forti nell'infanzia che nell'età adulta.

138. Comunemente si crede, che il fanciullo abbia una volontà debole, come la sua natura fisica, e che coll'età si fortifichi l'uso della sua propria volontà.

Questa opinione nasce, perchè si considera *l'uso libero* della volontà, il quale manca da prima interamente nel fanciullo, e quando ha in lui avuto cominciamento esso va stendendosi a gradi: sicchè la libertà sottomette o può sottomettere al suo impero un circolo ognor maggiore di cose. All'incontro nel bambino la volontà opera spontaneamente ed è di questi atti spontanei della volontà, che noi diciamo essere essi più forti, cioè più decisi ed abbandonati nel fanciullo, che in uomo già sviluppato.

« Desideri, affezioni, pene, piaceri, tutto è vivo, tutto è ben « pronunciato nel fanciullo. — Come le diverse impressioni e le « emozioni stesse nella prima età sono il gran mezzo del suo « sviluppamento, così il fanciullo venne dotato d'una singolare « avidità di cercarle, di moltiplicarlesi senza posa: tutto ciò che « gliene promette, gli piace. Prend'egli passione al passeggio? « Si slancia vivamente verso la porta, e a sol vedere il suo « cappello gongola da capo a piedi. Lo si vuol far entrare in « carrozza? Egli talmente guizza d'impazienza che v'ha della « fatica a tenerlo. Il movimento in se e fuor di sè è la sua « gioia . . . (1).

Noi non possiamo misurare il grado d'intensità de' piaceri e de' voleri del bambino, perchè la misura di ciò, che proviamo, è la nostra coscienza, la quale non è formata nel bambino; e ci riesce estremamente difficile l'intendere quel misterioso stato di un essere, nel quale vi sia dolore e piacere e niuno conoscimento, niuna coscienza di essi. Pure tale è il modo di essere delle bestie, e molte volte è anco il modo d'essere del sentimento umano (2).

139. Le ragioni poi ond'è che i sentimenti, le volizioni affettive de' bambini sono caldissimi e impetuosissimi, sono due: la prima si è, che gli oggetti di tali volizioni sono semplici, onde la volontà tutta con quanto ha di forza si butta in essi. Già ho osservato, che di natura sua la volontà è infinitamente suscettiva e mobile: or di più aggiungo, che è di una grandissima violenza fornita ove le sue forze non sieno divise e distratte in più oggetti, e questi la tirino a movimenti contrarî in modo, che si collidano.

(1) Mad. Necker de Saussure, l'*Éducation progressive*, L. II, c. iv.

(2) La sagacità di Leibnizio riconobbe l'esistenza di un sentimento doloroso o piacevole senza coscienza; ma egli restrinse questo fatto a piccoli sentimenti che impropriamente chiama insensibili. Noi siamo d'avviso che il sentimento del dolore e del piacere possa giungere a qualsivoglia grado, e tuttavia rimanere interamente separato da qualsivoglia coscienza. Questo è uno di quei fatti della natura importantissimi, ai quali veggo che non si pone abbastanza mente. Al Cousin e al Galuppi stesso sfugge questo fatto dagli occhi, e l'ultimo dichiara assolutamente falsa l'acuta osservazione leibniziana. Vedi *Filosofia della volontà* del Bar. Pasquale Galuppi, vol. I, l. 1, c. ii, n. 19. — Vedi pure *N. Saggio*, n. 288 e seg.

Questo dà ancora ragione del perchè la plebe si muova di più impeto che le persone coltivate: massimamente i sentimenti dei contadini, quando pur insorgono in essi, li ho osservati oltremodo forti, o siano essi dolorosi, ovvero aggradevoli. Lo stesso carattere di volizioni decise e calde si manifesta ne' popoli antichi: è in essi vita, entusiasmo, passione appunto alla similitudine de' fanciulli.

140. La seconda ragione della vivezza degli affetti e volizioni fanciullesche si è, che elle si portano immediatamente nell'oggetto percepito; quando gli adulti concepiscono gli oggetti astrattamente e fanno, per così dire, passare l'atto della volontà per una lunga serie di idee generali prima, che pervenga a coglier l'oggetto. Ma mi riserbo altrove lo sviluppare questa ragione degna di essere meditata.

Vero è che i sentimenti e le volizioni prime ed ardenti, che dimostrano i bambini, sono facilmente rimutabili nelle contrarie: ma questo non prova, che non sieno vivaci; prova solo, che son celeri, e che la natura de' loro oggetti, per lo più tenui e leggeri, non permette loro una durata consistente, come quella che è labile e volubile.

Articolo III.

Nelle prime età si deve tendere ad educare nel fanciullo il sentimento e le volizioni più tosto che l'intelletto.

141. Se dunque il sentimento e la volizione del fanciullo ha tanto più d'intensità e di pienezza, quant'è minore lo sviluppo del suo intendimento, volendo allora il fanciullo con tutto se stesso, tutto il nerbo del suo volere applicando a pochi e semplicissimi oggetti; egli è manifesto, che le madri debbono cavar profitto di questa condizione dell'animo infantile, occupandosi nelle prime età assai più di educare il sentimento e la volontà che la ragione.

142. Conviene dunque fare in modo che l'animo del bambin si empisca per tempo di quella benevolenza, alla quale è sì felicemente formato da natura.

Questa benevolenza, quest'affetto universale nasce, come ho toccato, in seno alla giocondità e alla gioia, che si convien mantenere il più che si può nell'animo del bambolino (1).

La qual gioia poi non dee essere procellosa, ma calma, abituale e serena.

Il conservare la serenità nel fanciullo non giova solamente a formare il suo animo alla dolcezza ed alla benevolenza; ma ben ancora ai progressi del suo intendimento; il quale non può fare le sue operazioni in modo ben ordinato e perfetto, se non si trovi in uno stato sereno e tranquillo, in cui solo il fanciullo può raccogliere la sua attenzione.

Il qual documento è tanto più rilevante, quanto più facilmente il fanciullo è soggetto alla distrazione cioè alla mobilità estrema de' suoi organi, de' suoi sentimenti e de' suoi pensieri. Ottimamente osserva M. Necker, che « quando l'attenzione « del bambino sembra captivata da qualche oggetto, si dee por « diligenza a non distrargliela. Tutto ciò che gli dà interesse, « diviene oggetto di osservazione, giova al suo sviluppamento» (1).

Articolo IV.

Gli atti del sentimento animale sono uniti dalla natura; le prime volizioni e i sentimenti intellettivi, che a quelle conseguono, sono per se stesse slegate.

143. Le maraviglie della *forza unitiva* nell'animale, di questo agente che nascendo dall'unità del soggetto produce degli effetti, che emulano quelli della ragione, furono da noi descritte nell'*Antropologia*.

(1) Intorno a questo ed ai seguenti precetti, che lo scopo del mio libro non mi permette se non di toccare alla sfuggita, il lettore troverà in molte opere recenti assai pregevoli delle eccellenti ed importanti riflessioni. Fra le altre raccomando di consultare Mad. Necker de Saussure e l'*Essai sur l'éducation de l'enfance*. La saggia Necker distingue la *calma*, la *serenità*, e la *gioia*: le due prime sono naturali al fanciullo e saluberrime al fisico ed al morale; l'ultima può anche avere dell'eccesso, e vuolsi accogliere, ma non troppo promuovere. Vedi l'Opera citata, L. II, c. III.

(1) *De l'Éducation progressive*, L. II, c. II.

Una delle proprietà di questa forza si è quella di far giocare contemporaneamente più potenze nell'animale, passive ed attive, e averne un risultamento unico: tali sono i prodotti dell'istinto di simpatia, di quello d'imitazione e d'altre animali operazioni, nelle quali il moltiplice vedesi ridotto ad unità, l'esteso ad una mirabile semplicità: quindi tutto ciò che sente ed opera l'animale in ciascun istante è mirabilmente ordinato: egli sente ed opera moltissime cose, che per lui sono una cosa sola.

144. Or egli è vero che anche le operazioni dell'intendimento umano ricevono dall'unità perfetta del soggetto sensitivo-intellettivo una loro unità: egli è vero che la forza unitiva domina non meno nell'ordine del senso che in quello dell'intelligenza; anzi ella di questi due ordini ne fa un solo, appunto perchè è forza di un soggetto, nel quale il sentire e l'intendere ugualmente hanno la loro origine.

Ma tra quelle operazioni dell'animale e queste dell'intelligente vi ha una gran differenza: quelle avendo l'unità *soggettiva* hanno tutto ciò che possono avere: queste all'incontro esigono di più un'unità *oggettiva*, nè senza questa si possono dire ordinate ed unite.

145. La ragione di questa differenza si è che l'ordine animale non si riferisce ad alcun oggetto, e quando le operazioni sono unificate, tutto è unificato. Ma l'ordine intellettivo non consiste in mere operazioni, ma nel possesso di oggetti non solo estranei al soggetto, ma contrapposti al soggetto. Non basta dunque che le operazioni intellettive sieno unificate: l'unità che si domanda è quella de' loro oggetti; e questi nella seconda età del fanciullo sono del tutto slegati per se stessi; giacchè il fanciullo non pensò ancora i rapporti che hanno fra loro: e da' quali vengono uniti e armonizzati.

Questa sembrami una di quelle osservazioni che non si debbono trascurare, perchè possono dare non poco lume a chi dirige l'educazione del bambino.

Articolo V.

Osservazioni e sperimenti che si debbono far fare al fanciullo.

146. L'importanza sua si vedrà, ove si voglia considerare qual ia l'istruzione che solo si può dare al fanciullo nella sua seconda tà, e che corrisponde al primo ordine delle sue intellezioni.

Ma prima di trattare di questa così elementare istruzione, iova che osservi qui una volta per sempre, che quand'io cerco a qualità d'istruzione che può darsi al fanciullo rispondente al rimo ordine d'intellezioni, non intendo d'affermare, col proporre n tal quesito, che quest'istruzione gli si deva dare solo in quel reve periodo, nel quale le intellezioni di primo ordine da se tesse si sviluppano. Intendo solo di stabilire qual sia quella istruione che si può dare sicuramente in ogni tempo della vita, perhè non chiede nelle facoltà intellettive che il primo grado di viluppo.

Così si deve pure avvertire degli ordini superiori. L'istruzione li un ordine qualsiasi è sempre opportuna nelle età superiori d è solo inopportuna nelle età inferiori.

147. Dico dunque che alle intellezioni di primo ordine sconesse risponde l'*osservazione sensibile-esteriore* sconnessa anch'essa: sservazione pura senza alcuna giunta di ragionamento.

L'istruzione di primo ordine consiste adunque nel fare *osservare* il fanciullo co' suoi propri sensi gli oggetti esterni, e nel fargliene prendere degli *sperimenti*.

Ecco un grande scopo: seguendo la stessa natura formare lel fanciullo un *osservatore* e uno *sperimentatore*: dirigere soavemente, costantemente, sagacemente la sua *attenzione* senza però mai forzarla o contrariarla.

Articolo VI.

L'educatore deve regolare le percezioni del fanciullo.

148. È la natura, che conduce il bambino a osservar tutto, a far prove e sperimenti su tutto; ma tutte queste prove e le percezioni che ne riceve sono tra loro slegate, disordinate.

Il primo ufficio dunque dell'arte dell'educare consiste: nel « regolare le osservazioni e gli sperimenti fanciulleschi ».

Queste osservazioni e questi sperimenti conducono il fanciullo a *percepire* e a perfezionare le sue percezioni.

149. La *percezione,* che dalla natura è stata messa a fondamento di tutta la gran piramide dell'umano sapere, dev'essere anche quella che costituisce il fondamento di tutta l'umana educazione.

Ora la *percezione,* l'abbiamo detto, si perfeziona in ragione del numero delle sensazioni, che l'uomo ha dal medesimo oggetto, della vivezza di queste sensazioni, del loro ordine e della loro associazione, e sopra tutto dell'*attenzione,* che lo spirito pone alle medesime e nelle più minute parti degli oggetti (n. 104-120). Ecco un vasto campo, in cui si dee esercitare il fanciullo, campo che non eccede tuttavia il primo gradino dell'insegnamento.

Avendosi già nella sfera dell'animalità qualche cosa di complesso e di legato, la natura, che prepara questa materia così bene ordinata all'intendimento infantile, insegna già all'educatore a far presto quello che dee fare: questi dee imitar la natura.

Articolo VII.

Pazienza e sapienza necessaria all'educatore in questo lavoro.

150. Ma quanta pazienza e quanto senno non esige tutto ciò nell'educatore! Esige, che l'adulto s'inchini a quelle cose che per lui non hanno più interesse, ma che pur ne ripiglieranno un nuovo e grandissimo, s'egli avrà cuore e mente. Questa è la dote, che manca nella maggior parte degli educatori; onde di mal

animo s' inducono ad accompagnarsi alle operazioni e sperienze fanciullesche; ed anzi sturbano spesso il fanciullo innocente nel suo lavoro di un placido osservare e sperimentare (perchè a osservare e sperimentare si riducono veramente tutti i giocarelli e movimenti fanciulleschi e il gusto che il fanciullo ne prende): essi non ne intendono la sapienza; e vorrebbero occupare il bambino in altre operazioni proprie di sè adulti, nelle quali essi trovassero pur piacere ed importanza. Al qual proposito molte volte io ho considerato e domandato meco stesso, perchè il divino Maestro non abbia mai nulla ripreso nei bambini, e anzi per così dir tutto lodato, quando alla severità de'savi umani sembra pure quella prima età piena di leggerezza, e vuota di serie occupazioni. Non pare, che tale la giudicasse Gesù Cristo. Anzi egli sembra che questi vedesse nelle esercitazioni fanciullesche tutt'altro che un perditempo, un far nulla; ma più tosto un'attività grandissima del loro intendimento, avido, aspirante a conoscere, ad abbracciarsi col vero, un' avidità, per la quale « l'anima semplicetta che sa nulla » e che è pur fatta per sapere, buttasi con impeto sul mondo sensibile, per rapirne ovechessia cognizioni e notizie, incessantemente osservando, e in mille maniere esperimentando questi e quegli oggetti, quanti pe'sensi gli si presentano (1). Convien dunque con una somma *pazienza* farsi compagno al fanciullo in questo gravissimo e continuo studio dell' innocente sua età; ed aiutarlo in esso regolandolo.

Articolo VIII.

Ordine che si dee introdurre nelle percezioni del fanciullo.

151. Non è mio intendimento di determinar qui quale potrebbe esser l'*ordine*, nel quale venissero posti sotto i sensi al fanciullo gli oggetti sensibili; mi basta di osservare che è buono studiarsi

(1) Ciò che dico qui non toglie che ne' bambini non v'abbia il disordine originale, che rende la volontà loro debole e l'istinto sensuale superbo. Basta aver fatto poche osservazioni sul fanciullo per trovare evidente la verità di ciò che, intorno al germe del male inserto nel neonato, c' insegna la dottrina tradizionale del cristianesimo. Vedi *Antropologia*, n. 662 e seg.

un ordine, e che da un ordine, e più ancora da un *ordine* buono posto dalla sapienza dell'educatore nelle percezioni del fanciullo, se n'avrebbe di buone conseguenze, le quali preludessero e accelerassero il suo futuro sviluppo.

Toccherò solo d'alcuni avvisi, i quali mi sembrano poter dare buono indirizzo a'savi educatori ed educatrici della prima età del fanciullo.

152. Il primo si è di porre, al possibile, regolarità nella vita del bambino. « Quando le impressioni stesse verranno succeden-
« dosi nel medesimo ordine, dice Mad. Necker, alla lunga le più
« penose si addolciranno, e l'aspettazione delle aggradevoli non
« sarà mai ingannata. Il rimaner delusi riesce oltremodo sensibile
« a' bambini : ella è qui una fonte di amare lagrime » (1). Or questa regolarità di vita continua ad essere sommamente vantaggiosa anche nelle seguenti età dell'infanzia.

Al fanciulletto convien certamente dare in abbondanza oggetti da vedere, da toccare, da farvi intorno prove, esperimenti, in una parola da percepire, e da percepir sempre meglio. Ora a ciò si scelgano quelli che più attraggono la sua attenzione, cioè gli oggetti che possono soddisfare i suoi bisogni, le sue voglie, dargli piacere : perciocchè son questi gli stimoli della sua attenzione (97, 98).

153. Ancora gioverà di presentare al fanciullo degli oggetti semplici, regolari e ordinati, facendogli vedere per esempio i sette colori della luce l'uno dopo l'altro, come pure il bianco ed il nero, e ancor meglio i colori armonici, nel succedersi dei quali egli troverà gran piacere (2), facendogli parimente udire i sette suoni, prima da sè l'un dopo l'altro, poi gradatamente ne' loro salti armonici e ne' loro accordi; per trastullarsi poi dandogli de' solidi regolari, alle cui forme e misure proporzionate egli avvezzi l'occhio e la mano, e le si scolpiscano nell'imaginazione, ecc. Dopo di ciò, ma molto dopo, si potrebbe avvezzare il bambino a più colori, a più suoni, a più figure armonicamente disposte; ma sempre gradatamente, non passando ad un altro gioco, se non quando comincia a mostrar noia del primo. Chi non vede che ri-

(1) *De l'Éducation progressive*, L. II, c. III.
(2) Vedi *Antropologia*, n. 443 e seg.

oevendo nel suo spirito tante imagini ben ordinate, queste, oltre altri vantaggi, prestar debbano acconcia materia alle sue future riflessioni, e agevolare le operazioni intellettive ch'egli è chiamato a fare in appresso? Senonchè il suo animo stesso ne risentirebbe uno squisito vantaggio morale, conformandosi insensibilmente all'ordine ed educandosi al bello.

SEZIONE III.

DELLE INTELLEZIONI DI SECOND' ORDINE, E DELL'EDUCAZIONE CORRISPONDENTE.

CAPITOLO I.

Della terza età del fanciullo.

154. L'intelligenza del fanciullo si apre col riso che segna il principio della seconda età.

Come l'opera della prima età del bambino era quella di svegliarsi alla vita e di trarre in comunicazione i propri sensi cogli stimoli e corpi stranieri al proprio; così l'opera che il bambino dovette compiere nella seconda età, si fu quella, quanto all'ordine sensibile, di mettere in armonia le sensazioni del tatto con quelle della vista, e quanto all'ordine intelligibile di dare il primo movimento all'intendimento, mediante le percezioni e le idee imaginali. Egli non arriva ad apprender interamente l'uso della mano e a regolare i movimenti di essa in conformità delle cose vedute, se non in otto mesi all'incirca; ed ha già quasi un anno, allorquando si fa a ciampicare i primi passi ed a balbutire i primi suoni articolati, che sono segni d'una età nuova che gli spunta insieme col secondo anno di sua esistenza.

155. Gli comincia dunque la terza età col linguaggio: l'apprendimento de' *segni* delle cose è veramente un nuovo e gran passo dell'umana intelligenza: la prima parola che intende e che

pronuncia il fanciullo, è un'epoca importante di tutta la sua vita: di questa età sono proprie le intellezioni di second'ordine.

Prima di entrare a parlare di queste, io voglio anche qui avere avvertito che, come l'istruzione che appartiene al primo ordine non dee cessare collo spirare della seconda età, ma continuarsi in progresso; così simigliantemente l'istruzione del second'ordine, benchè propria della terza età, riesce sempre utile, e talora necessaria in tutte le età successive.

CAPITOLO II.

Quali sieno le intellezioni del second'ordine.

Articolo I.

Che cosa sieno le intellezioni del second'ordine in generale.

156. Quando l'attenzione del fanciullo si volge a contemplare le intellezioni del primo ordine ch'egli s'è già procacciate mediante lo sviluppo della prima età, i pensieri che nascono da questa contemplazione si chiamano intellezioni di second'ordine.

Le intellezioni del second'ordine sono i rapporti che passano tra le intellezioni del primo ordine.

Ma si noti bene, questi sono i rapporti primi e immediati, non già i rapporti de' rapporti.

Per conoscere adunque quali sieno le intellezioni del second'ordine, tutta la difficoltà consiste nel ben distinguere quali sieno i rapporti immediati tra le prime intellezioni, separando questi rapporti da tutti quelli che si trovano da poi tra i rapporti primitivi.

Articolo II.

Due maniere d'intellezioni superiori ad una certa età dell'uomo, altre perchè d'un ordine troppo elevato, altre perchè non attraggono l'attenzione dell'uomo, mancando questa di stimolo.

157. Conviene adunque osservare che non tutte le intellezioni, che il fanciullo si procaccia nella terza età, sono intellezioni di second'ordine; perocchè sebbene sia impossibile ch'egli si procacci delle intellezioni proprie delle età avvenire, tuttavia è possibile ch'egli si formi di quelle che appartengono alla età precedente.

Ch'egli non possa formarsi delle intellezioni proprie delle età avvenire è tanto chiaro, quanto è chiaro ch'egli non può pensare a que'pensieri ch'egli non ha formati; e quant'è chiaro perciò, che le intellezioni di second'ordine non possano in nessuna maniera aver luogo nel fanciullo, che non ha quelle di prim'ordine; perocchè quelle non sono che il pensiero di queste.

Che poi durante la terza età si possa formare delle intellezioni proprie dell'età precedente, ed anzi ch'egli le si formi effettivamente, s'intende, quando si abbia fermato chiaramente questo principio, che « l'attività dell'uomo non si muove se non eccitata da stimoli, e solo in tanto, e non più, in quanto questi hanno la potenza di eccitarla ». Di qui avviene, che di ogni passo dello sviluppo intellettivo si dee cercare una ragion sufficiente non già nella supposta attività interiore del fanciullo, ma in un eccitante esteriore. Io ho dimostrato nell'Ideologia essere un errore quello di alcuni, che imaginano esistere nel bambino una attività atta a fare tutto ciò, a cui si estendono le potenze del bambino. Questi non osservano la natura, ma la inventano. A provare quanto sia gratuita la loro supposizione basta il fatto seguente. Di tutte le potenze che si mettono in movimento nell'infanzia, la più attiva di tutte è quella dell'imaginazione. Se vi potesse esser dunque potenza, a cui dovessimo attribuire un movimento indipendente dagli stimoli, sarebbe fuor di dubbio l'imaginazione. Ora il fatto di cui parlo prova il contrario; cioè dimostra costantemente, che l'imaginazione infantile tanto su-

scettiva alle impressioni è inetta a inventare da sè stessa. « Per « buona sorte, dice Mad. Necker, questa imaginazione sì viva « non è creatrice. I fanciulli abbandonati a se stessi possono aver « paura d'un oggetto reale, d' un negro, d'uno spazzacamino, « delle maschere, e risovvenirsele con ispavento; ma essi si « formano ben poche chimere. Di rado li occuperà un'idea che « non sia stata lor suggerita (1) ».

158. Ora gli stimoli, che eccitano l'attività intellettiva nella prima età, abbiam detto, che non sono altro che i primi *bisogni fisici* i quali danno moto a tutta l'attività dell'uomo per averne aiuto a soddisfarsi e però muovere anco a ciò l'attività intellettiva, che fa allora quel primo passo, che solo può fare. Ora poi que'bisogni son pochi e soddisfatti nient'altro esigono; onde quelli non ispingono l'intendimento umano a tutte le percezioni ed idee imaginali ecc., che aver potrebbe, ma solo alle necessarie. A ragion d'esempio il sentimento fondamentale e l'idea dell'essere in universale è una *materia* all'attenzione intellettiva che non manca mai; e pure l'attenzione intellettiva non si porta su quella materia, quando anzi la meditazione, che l'uomo fa sopra il sentimento fondamentale e sopra l'essere in universale, è delle ultime, e come si suol dire delle più difficili. Onde ciò? Non certo perchè considerate le riflessioni da sè l'una sia più difficile a farsi dell' altra : chè non v' è ragione a dir ciò. Ma l'uom riflette tardissimo a questi oggetti, perchè tardissimo ne ha lo stimolo : niente per lungo tempo a ciò lo muove, niun bisogno ne ha, niun desiderio, e non farà mai operazione alcuna senza ragione sufficiente.

159. Ho già osservato altrove (2) che quando l'uomo riflette sopra le riflessioni precedenti, l'atto del riflettere può cadere sopra due cose diverse, cioè sopra gli oggetti conosciuti colle precedenti riflessioni, o sopra le intellezioni stesse, cioè le operazioni dello spirito. Ogni intellezione adunque presta una doppia materia alle riflessioni susseguenti, gli oggetti conosciuti e gli atti, con cui si sono conosciuti. Ora sebbene questa materia sia data al nostro spirito nello stesso tempo, tuttavia le riflessioni,

(1) *De l'Éducation progressive*, L. III, c. V.
(2) *Trattato della coscienza morale*, L. I, c. III.

che fa lo spirito sopra gli oggetti conosciuti, sembrano molto più facili, e si fanno molto prima delle riflessioni dello spirito sopra gli atti, co' quali si sono conosciuti. Insomma lo spirito riflette piuttosto sulle proprie cognizioni, che non sopra se stesso conoscente, e sopra i suoi atti conoscitivi. La ragione di ciò è quella che dicevamo: a lui si presentano più presto e più efficaci gli stimoli, che traggono a riflettere sugli oggetti da lui conosciuti, che non siano gli stimoli che rivolgano la sua attenzione sopra se stesso e i suoi atti.

Ora non può toccare la sua perfezione il metodo pedagogico, finattantochè non si avrà diligentemente determinato quali intellezioni competano alle età diverse del fanciullo per cagione, che in quella età sola esse hanno la *materia* e lo *stimolo* necessario a produrle; e quali intellezioni parimenti competano alle età diverse, per ragione che in quella sola età esse hanno lo *stimolo* necessario a produrle, quantunque la materia l'avessero già anche in età precedente.

160. Sono adunque due gli sviluppi delle intellezioni umane.

Alcune non si formano prima, perchè prima manca loro la *materia*.

Alcune non si formano prima, perchè manca allo spirito lo *stimolo*, ond'egli non volge la sua attenzione alla materia, che pur avrebbe, e però non le forma.

Quelle, a cui manca la *materia*, sono del tutto impossibili a formarsi.

Quelle, a cui manca lo *stimolo*, non sono veramente impossibili, ma tuttavia non si formano per l'assenza dello stimolo.

161. Il metodo pedagogico sarà dunque perfetto solo allora che:

1° Non esigerà mai, che il fanciullo faccia delle intellezioni prima d'avergliene dato la *materia*.

2° Non esigerà mai che il fanciullo faccia delle intellezioni, alle quali gli manca lo *stimolo*.

Le *materie* vengono date successivamente, e questa successione è quella, che forma gli *ordini diversi* delle intellezioni.

Gli *stimoli* pure vengono dati successivamente, e sono quelli che rendono possibili in ciascun ordine quelle intellezioni, di cui il fanciullo ha già la materia.

162. Ma già ritorniamo a considerare le intellezioni del se-

cond'ordine, e prima dimandiamo quale sia lo stimolo, che muove ad esse l'attenzione umana.

Riman dunque ancora ad acquistarsi dall'uomo dopo la prima età un gran numero delle intellezioni del primo ordine, le quali egli acquista nelle età succedenti. Onde molte intellezioni, che nella seconda età si sollevano nella umana mente, sono ancora di quelle di primo ordine.

Articolo III.

Quale sia lo stimolo che muove il fanciullo a procacciarsi le intellezioni di second'ordine.

163. Lo stimolo e l'aiuto, onde l'attività dell'intendimento umano passa a formare le intellezioni del second'ordine, è il linguaggio o vocale o composto d'altri segni quali si vogliano.

Conviene attendere alla natura di questo stimolo. Acciocchè l'intendimento umano passasse dalle intellezioni di primo ordine a quelle di second'ordine, non basta mica ch'egli torni a mettere l'attenzione su quelle prime; per quante volte egli pensasse alle intellezioni avute, egli non formerebbe delle intellezioni nuove, ma solo risveglierebbe la memoria delle anteriori; se nuovamente contemplandole non traesse delle altre cognizioni, in una parola, se non venisse a conoscere i *rapporti*, che hanno tra esse; i quali rapporti non poteva scorgerli nel primo ordine d'intellezioni.

Ora il linguaggio, che il fanciullo ode dalla società, fa appunto questo:

1.° Muove l'intendimento umano a riflettere sulle prime intellezioni;

2.° E riflettendo a cavarne cognizioni nuove, cioè le cognizioni di rapporti, che legano insieme le cose conosciute nel primo ordine, le quali cognizioni de' rapporti sono appunto le intellezioni di second'ordine.

164. Noi dobbiamo vedere brevemente, onde venga al linguaggio tanta efficacia.

Convien premettere che vi hanno delle predisposizioni nella

natura, che inclina l'uomo a parlare. Tutto ciò, che passa nel sentimento dell'uomo, dà un cotal guizzo agli organi della voce, che porta l'uomo, e l'animale in genere, a mandar fuori istintivamente de' suoni. Ma le cognizioni danno all' uomo de'sentimenti, e le voci, che questi producono, sono quelle, che formano la materia del linguaggio (1). Il produrre adunque dei suoni di seguito alle cognizioni è una necessità naturale, un bisogno per l'uomo, quantunque questi suoni non siano ancora linguaggio, come diceva, ma solo materia al linguaggio.

Un' altra predisposizione al linguaggio posta dalla natura nell'uomo si è la simpatia e l'istinto d'imitazione (2), onde egli è inclinato a ripetere i suoni uditi; inclinazione, che in grado minore trovasi pure in molti animali (3). Ripetere però i suoni uditi non è ancora parlare, ma solo eseguire la parte materiale del linguaggio.

Una terza predisposizione al linguaggio nasce dallo sviluppo intellettivo, che ebbe il bambino durante il breve tempo della sua seconda età. Sono stati i bisogni fisici, che trassero all'atto, come abbiam veduto, l'intendimento, invocandolo qual ausiliare al soddisfacimento delle loro tendenze. L'intendimento accorse, fece tutto quello, che egli potè, e non potè far di più che *percepire, universalizzare* (4), e *volere* le cose percepite. Ora i bisogni continuano, e provocano di continuo l'aiuto dell'intendimento: egli è sempre in atteggiamento di far quanto può in lor soccorso, e può far più di prima. Anco nell'ordine unicamente

(1) Vedi l'*Antropologia*, n. 455 e seg.

(2) La *simpatia* e l'*istinto d'imitazione* sono cose legate strettamente insieme nel fanciullo. Ho osservato, che ad ogni facoltà passiva ne corrisponde una attiva: ora la *simpatia* è la facoltà passiva, che ha per facoltà attiva sua corrispondente l'*istinto d'imitazione*. — Fu da noi spiegato l'*istinto d'imitazione* nell'*Antropologia*, n. 487 e seg.

(3) Daniele Barington, vice-presidente della Società di Londra, ha provato con varie sperienze, che il canto degli uccelli non è che la ripetizione di quel che sentono, e che se si leva un pulcino dal suo nido e si mette con un uccello d'altra specie, egli appara il canto del suo nuovo compagno. Vedi *Trans. philos.*, Vol. XV, e il *Journal de Physique*, juin 1774.

(4) L'*universalizzazione* è la facoltà delle *idee imaginali*. — Vedi il *N. Saggio*, n. 490 e seg.

animale, per la forza sintetica (1), l'uomo cerca d'aiutarsi con tutto ciò, che gli sta da presso, cose e persone, fonti a lui di sensazioni. L'uomo adunque volgendo l'attenzione sua intellettiva a tutte le cose sensibili, che lo circondano, per giovarsene, egli la mette, quest'attenzione, anco al linguaggio che ode, e che non è da principio per lui se non una serie di sensazioni dell'udito. Ma egli ben presto si accorge, che può trarre da questi suoni, uditi e scambiati, dei grandi vantaggi, e farsi ubbidire dalle persone, cioè prestar soccorso: ond'è, ch'egli pone tutta l'attenzione ad apprendere come può usarne per giungere a questo suo fine.

In questa maniera il linguaggio diviene nuovo stimolo, occasione ed aiuto all'attenzione intellettiva del bambino.

Articolo IV.

Due maniere d'intellezioni, a cui il linguaggio suscita l'intelligenza del fanciullo.

165. Ma veggiamo quali siano le intellezioni nuove, a cui si solleva il fanciullo mediante il linguaggio che egli sente, e gli vien comunicato dalla società (2).

Queste intellezioni sono di due maniere.

Alcune sono intellezioni di primo ordine, che il fanciullo prima d'ora aver non poteva, perchè mancava lo stimolo necessario alla sua attenzione, acciocchè questa si volgesse a formarsele.

Altre sono intellezioni di second'ordine, che il fanciullo non potea aver prima d'ora, perchè gli mancava non solo lo stimolo, ma ben anco la materia.

(1) Abbiamo spiegata l'operazione maravigliosa di questa forza nell'*Antropologia*, n. 458-483.

(2) Io non parlo che del linguaggio vocale. Il lettore può applicare le osservazioni che io fo ad un linguaggio di segni qualsivoglia, per esempio, quelli visibili, che si soglion usare coi sordo-muti.

Articolo V.

Quali sieno le intellezioni di prim'ordine somministrate dal linguaggio al fanciullo.

166. Il fanciullo da prima per la *forza unitiva* lega insieme la sensazione, che a lui produce un nome, che vien pronunciato, colla sensazione dell'oggetto che quel nome significa (1), sicchè al risuonar di quel nome si risveglia in lui subito la percezione avuta di quell'oggetto o l'idea imaginale.

Questo fatto dimostra che il linguaggio deve dare al fanciullo un'attitudine maggiore a richiamarsi le memorie e le idee che ebbe delle cose (2). Quando egli non avesse quest'aiuto del linguaggio, le dette memorie ed idee non si potrebbero in lui risuscitare se non per due cagioni: 1° per ricadergli sotto i sensi le cose stesse o loro parti; 2° o per qualche accidentale movimento delle fibre del suo cervello.

Ma il linguaggio l'aiuta non poco in ciò: perocchè o al sentire

(1) L'unione in un unico sentimento della percezione visiva col suono fa sì, che il fanciullo, quando ha quella, pronunzi questo, perchè: 1° oggetto percepito, 2° suono, 3° attività di pronunziare il suono, diventano in esso cose inseparabili. Acconciamente Mad. Necker osserva: « Il fanciullo, pro- « nunciando le sue prime parole, si piace di esercitare una facoltà partico- « lare. — Vede egli passare un cane per la via? ne proferisce tosto il nome « quale gli è riuscito d'apprenderlo, ma nol proferisce per altro motivo che « perchè vi trova piacere: egli non è agitato nè dal timore nè dalla spe- « ranza. Se avesse paura del cane, piangerebbe; se bramasse averselo « presso, spingerebbe il suo corpo verso di esso, mandando grida d'impa- « zienza; ma non è che in uno stato di calma perfetta che egli lo nomina » (*L'Éducation progressive*, par Mad. Necker de Saussure, L. II, c. ii). — La ragion del fatto osservato da Mad. Necker si è quella che dicevo; il fanciullo pronuncia il nome *cane* tosto che vede il *cane* per completare in sè il sentimento unico composto dei tre accennati elementi, come fu spiegato a lungo nell'*Antropologia*.

(2) « I fanciulli, osserva Mad. Edgeworth, s'aiutano di certi movimenti ad » agevolarsi il ritorno delle idee da essi acquistate in compagnia di quei mo- » vimenti ». Questa fina osservazione dimostra nuovamente come la natura stessa inclini il fanciullo a unire le idee con delle cose sensibili, e prova l'esistenza della *forza unitiva* da me stabilita nell'animale e nell'uomo.

d'una parola o al rivenirgli alla mente, gli tornano insieme le memorie e le idee degli oggetti. Divien dunque il linguaggio una specie di *memoria artifiziale*, e giova ad accrescergli l'uso della facoltà della *reminiscenza*.

167. Le cose *assenti* adunque, che non potrebbero tornare alla mente del fanciullo se non per accidente, vengono richiamate facilmente coll'uso del linguaggio, e sembra che solo per l'uso del linguaggio egli si possa formare il pensiero dell'*assenza* delle cose. Conciossiachè le memorie delle percezioni gli mostrano le cose nel luogo e nel tempo, nel quale le percepì, e quindi come presenti; le *idee imaginali* gli mostrano la cosa possibile. Ma il linguaggio l'avvisa anche che la cosa da lui altre volte percepita esiste tuttavia, ma non è presente. Si accorge allora, che può esistere la cosa stessa tanto alla presenza de' suoi sensi quanto fuori della sua presenza, in luogo nel quale non cade sotto i suoi sensi: il che è già un gran passo; perocchè con questa operazione egli s'avvede che la sostanza dell'oggetto non è l'attività da lui sentita, è qualche cosa che sussiste, eziandio che non sia da lui sentita (1).

Questo passo poi spinge lo spirito alla cognizione delle cose invisibili.

Or poi le cose *assenti* sono in numero infinitamente maggiore delle presenti; e però considerato il linguaggio anche sotto questo solo rispetto, egli apre la via al fanciullo d'accrescersi molto più del doppio le sue prime cognizioni.

Articolo VI.

Quali siano le intellezioni di second' ordine somministrate dal linguaggio al fanciullo.

168. Ma un passo maggiore egli fa quando per l'aiuto che gli presta il linguaggio passa alle intellezioni di second'ordine.

Per vedere come ciò avvenga e per trovare le diverse ma-

(1) Non viene però che si concepisca l'oggetto assente senza alcuna relazione al senso. — Vedi *Principii della scienza morale*, Cap. II.

niere di queste intellezioni di second'ordine dobbiamo analizzare l'operazione che fa il fanciullo quando perviene a segnare le intellezioni coi vocaboli.

Da prima il vocabolo non è che una sensazione, la quale egli unisce con delle imagini mediante la seconda funzione della *forza unitiva* (1), ond'avviene che al prodursi di quella sensazione del suono si risveglino nel bambino le imagini a quelle congiunte.

Di poi nasce viceversa, che avendo il bambino già congiunto imagine e suono, al rinnovarglisi la sensazione che risponde all'imagine sia inchinato a completare il sentimento pronunciando il suono che n'è l'altra parte per la quarta funzione della forza unitiva (2).

Nasce in terzo luogo che il bambino che vien soccorso alle sue grida unisca il sentimento attivo del suo gridare colle sensazioni passive del soccorso, e però usi quelle istintivamente, perchè per lui le grida diventano una cosa sola colle piacevoli sensazioni che subito gli si porgono, unione che si effettua in ogni animale per la stessa funzione quarta della forza unitiva.

In queste tre operazioni non gioca ancora che la sola animalità.

169. Passiamo a considerare il vocabolo come stimolo d'operazioni intellettuali.

Ma ben presto il vocabolo è una sensazione che s'associa colla *percezione intellettiva*, in presenza della quale si pronuncia, e serve ad eccitare su di questa una maggiore attenzione, a rendere più viva la percezione. In questo stato il vocabolo è una parte della percezione stessa complessa ossia accompagnata da diverse sensazioni. Qui gioca l'intelligenza, ma ancor quella di primo ordine; il vocabolo non è percepito egli stesso se non come un elemento sensibile che entra nella percezione.

Il vocabolo s'attacca, in primo luogo, a *memorie di percezioni*

(1) La seconda funzione della *forza unitiva* è quella di « associare sensazioni a immagini ». — Vedi l'*Antropologia*, n. 463 e seg.

(2) La quarta funzione della *forza unitiva* è quella di « formare un sen« timento solo di più sentimenti parte passivi e parte attivi ». Vedi l'*Antropologia*, n. 479 e seg.

e serve a richiamare il pensiero degli oggetti assenti altra volta percepiti: gioca ancora l'intelligenza di prim'ordine, ma un grado più di prima. Il vocabolo qui è una *sensazione* che richiama una percezione, nella quale esso non entra, e diventa anco in breve tempo una percezione che richiama un'altra percezione.

In secondo luogo, il vocabolo s'associa a idee *imaginali*, di maniera che serve a richiamar queste. In questo caso il vocabolo è una sensazione o anco una *percezione*, al ricever della quale il bambino volge la sua attenzione intellettiva a quell'idea, e con tanta celerità e unità di azione, che gli sembra di vedere l'idea nel vocabolo, tosto che l'ode.

I vocaboli, che richiamano la mente o alle percezioni passate o alle idee imaginali, non si può dire che facciano fare all'intendimento di quelle riflessioni, le quali costituiscono un ordine nuovo d'intellezioni, ma solo di quelle colle quali l'intendimento rivede le intellezioni di primo ordine. Vero è, che passando un rapporto tra il vocabolo e la idea imaginale o la memoria della percezione avuta, questo *rapporto* appartiene alle intellezioni del secondo ordine, che fu da noi definito « intellezioni, che hanno per oggetto i rapporti delle intellezioni di primo ordine ». Ma si deve osservare che il vocabolo può richiamarci l'idea imaginale, senza che noi concepiamo intellettivamente il rapporto tra esso e l'idea; bastando, che vi abbia un *nesso* fisico, ond'avviene, che l'attenzione scossa dal suono si volga all'idea.

170. Vi ha ancora una terza operazione, che il vocabolo fa fare alla mente, senza però che con essa la mente si formi delle intellezioni di secondo ordine. L'operazione, di cui parlo, somiglia nei suoi effetti all'astrazione, ma non è l'astrazione, quantunque l'astrazione le venga tosto appresso. Quando adunque il bambino sente a nominare con un vocabolo delle cose simili, per esempio, a dir « cavallo » ogni qual volta passa un tale animale per via, non astrae incontanente le note comuni del cavallo (quali egli è in caso di notare); ma crede che il cavallo che passa sia il medesimo di quello che altra volta egli vide e sentì nominare cavallo, perchè non osserva ancora le differenze del cavallo, che vede, e del cavallo che ha veduto. Quel vocabolo adunque gli richiama la percezione e l'idea imaginale del cavallo altre volte

veduto: lo prende pel medesimo cavallo veduto altre volte (1). Ora chi sottilmente non considera questa operazione del bambino, vedendo, che il bambino, ad ogni cavallo che passa per via, pronuncia il vocabolo cavallo, crederà facilmente, ch'egli abbia già astratta la *specie cavallina* da' cavalli individui; ma egli s'ingannerebbe, fino a tanto che non si assicuri, che il bambino abbia notata colla sua mente qualche differenza tra cavalli successivamente da lui veduti, per la quale egli abbia conosciuto, che l'uno non è l'altro, e che ciò non ostante l'uno e l'altro sono *cavalli*, cioè hanno un che d'uguale, onde portano un egual nome (2).

(1) Anche qui gioca la *forza unitiva* non più del soggetto meramente sensitivo, ma del soggetto sensitivo-intellettivo. Giova veder l'Opera di M. Maine Biran, che ha per titolo: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Questo autore osserva giustamente che una qualità, che vivamente colpisca il bambino, può divenire « un cotal segno d'abitudine che trae seco *meccanica-* « *mente* l'apparizione del tutto delle qualità o impressioni associate ». Non direi però *meccanicamente*, ma sì secondo le leggi proprie dell'animale. Su questo primo effetto de' segni d'abitudine è fondata, secondo Maine Biran, « la conversione pronta e naturale de' nomi individuali in vocaboli generali e « appellativi ».

(2) L'inclinazione e la facoltà di risuscitare nella propria immaginazione le imagini altre volte avute, contiene sempre qualcosa di difficile ad essere spiegato. Ciò che vi ha di difficile in questo fatto, che tutto si consuma nella natura animale, si è che le imagini richiamate non sono numericamente le stesse delle avute precedentemente, ma solo a quelle uguali. Ora essendo la cosa così, come può l'animale tendere a ottenere il risuscitamento delle imagini avute? Convien certamente rispondere, che delle imagini avute rimanga una cotal traccia nella *ritentiva animale*, e che l'inclinazione a suscitare le imagini avute si risolva nell'inclinazione di completare la traccia presente nella *ritentiva*. Questo suppone quella legge altra volta da noi toccata, che uno stato piacevole dell'animale, quand'è passato, lascia nell'animale stesso la tensione verso uno stato *uguale*. Ma di nuovo questo stato, sebbene *uguale* al primo, non è numericamente il primo: come può dunque avervi una tendenza a uno stato nuovo? ovvero come l'animale può sentire l'*uguaglianza* di due stati numericamente distinti? — A illuminare questo mistero, convien ricorrere alla dottrina intorno all'identità dell'animale e del suo sentimento fondamentale in diversi tempi; dottrina che prova manifestamente che il principio animale è al tutto alieno dalle leggi del tempo, a cui non sottostanno che le modificazioni di quel principio. Questa è materia assai degna delle meditazioni de' più profondi metafisici. — Vedi l'*Antropologia*, n. 303 e seg.; e 789 e seg.

§ I. — *Astratti formati immediatamente sulle cose sensibili.*

171. Esercitano adunque tre uffizj i vocaboli, senza che tuttavia si producano ancora con essi delle intellezioni di second'ordine. La produzione di queste è il quarto dei loro uffizi e principalmente l'astrazione, che noi dobbiamo diligentemente analizzare.

I soli nomi propri, nell'accettazione degli uomini, segnano percezioni o memorie di percezioni avute: tutti gli altri vocaboli segnano degli universali. Tuttavia i pronomi dimostrativi *questo*, *quello* ecc., uniti al nome comune lo applicano, o restringono a significare percezioni cioè oggetti reali percepiti.

Se si esamina il resto dei vocaboli che compongono una lingua, lasciati da parte i nomi propri, non se ne trova nemmeno uno che sia istituito o che si adoperi a significare *idee imaginali*. Quando adunque abbiamo detto che uno dei primi usi che fa il bambino del vocabolo si è quello di richiamare nella sua mente le idee imaginali, allora parlammo d'un uso proprio del solo bambino diverso dall' uso che fanno del vocabolo gli altri uomini, e ciò perchè il bambino non conosce ancora il preciso valore e l'uso comune del vocabolo.

172. E che la cosa sia così, si conoscerà osservando, che sarebbe inutile del tutto inventare dei vocaboli a significare idee imaginali. Perocchè le idee imaginali sono infinite; e differiscono l'una dall'altra per distinzioni così minute, che niente importa agli uomini il notarle, e sarebbero anzi di grandissimo ingombro alla speditezza del parlare e del pensare. Primieramente le percezioni d'una stessa cosa variano nell'uomo stesso, secondo che l' uomo percepisce più o meno della cosa: come le percezioni variano le imagini, e le idee imaginali, che a quelle s' appoggiano. Egli è dunque impossibile l'avere per ciascuna di queste idee un vocabolo. In secondo luogo variano tali idee nei diversi uomini. Laonde se un uomo significar volesse coi vocaboli le proprie idee imaginali, non potrebbe egli essere acconciamente inteso dagli altri uomini, che non hanno quelle idee appunto. In terzo luogo basta considerare quello che dicea Platone « che ogni cosa reale e finita si muta, si strugge e si rigenera di continuo ». Poniamo un cavallo: egli è diverso da sè stesso

ogni po'di tempo che trascorra : egli porge dunque una nuova idea imaginale : basterebbe che a quel cavallo incanutisse un sol fiocco di pelo, o s'allungassero d'una linea gli orecchi, perchè dovesse avere un nome nuovo il suo tipo, la sua idea piena. È dunque impossibile che i vocaboli significhino tali idee imaginali o piene: sebbene il bambino, che non n'ha altre per avventura nella mente, le rinfreschi al suono del vocabolo, per l'analogia che esse hanno colle idee astratte, a significare le quali adoperano i vocaboli gli altri uomini.

173. Non essendo le *idee piene* contrassegnate da vocaboli, rimangono inosservate: ed i filosofi stessi saltano di piedi pari dalle *percezioni* alle *idee astratte* senza accorgersi delle *idee piene*, che stanno tra le une e le altre, come noi facemmo osservare (1).

Convien dunque considerare che non v'ha nè pur un sol vocabolo nella lingua (eccetto i nomi propri, i pronomi dimostrativi, e alcuni avverbi di luogo e di tempo) che non esprima *idee astratte* (2). Quegli adunque che parlano al bambino, provocano del continuo la sua attenzione a collocarsi non pure in un *universale*, ma in un *astratto*, e questa è quell'operazione per lui nuovissima, che lo porta alle intellezioni di secondo ordine, e che noi dobbiamo con somma accuratezza ora esaminare.

Quando il bambino sente le tante volte chiamare *cane* il cane di casa, e sente chiamarlo *cane* oggi e domani, quand'era piccino e mangiava latte, e quando divenne grande e mangiava

(1) *N. Saggio*, n. 761 e seg. — Coloro i quali pretendono che l'andamento naturale della mente umana sia quello di procedere passo passo dal particolare al generale, pongano ben mente a questo fatto. Le *idee imaginali* che sono le prime e le più prossime alle percezioni particolari non trattengono punto nè poco l'attenzione intellettiva dell'uomo, il quale trasalta a dirittura alle *idee astratte* e solo queste esprime colle parole, solo queste diventano oggetto del suo discorso. Questo fatto potrà sgannare tutti i sensisti di buona fede, i quali sappiano ben osservarlo. Io non conosco un sol filosofo moderno che abbia conosciuta l'universalità delle *idee imaginali*, e quando sono riuscito a farne ravvisare l'esistenza ad alcuno, questi ne provava gioia come d'una scoperta. Platone tra gli antichi parmi averle vedute, e a tenore di questa mia conghiettura ho interpretato alcuni passi dove parla delle *specie*, che mi parrebbero altramente inesplicabili.

(2) Conviene aver sempre presente la differenza tra *l'astrazione* e l'*universalizzazione*, di cui abbiamo parlato nel *N. Saggio*, n. 490 e seg.

pane, quando aveva la coda e gli orecchi, e or che ha mozza quella e questi, e sente chiamar cani tutta la canatteria della strada, sieno cani grandi o piccioli, o di un pelame o d'un altro, e fermi o correnti, e placidi o rabbuffati; allora viene un tempo nel quale la sua mente in tanta varietà di oggetti fissa quell'unica cosa, per la quale a tutti il medesimo nome di cane si addice. Egli in una parola astrae a forza di udire la parola stessa applicata sì diversamente ciò che forma l'elemento comune dei cani (la canina natura) e adopra questo elemento comune (che è un'astrazione) a distinguere poi gli oggetti, a'quali il nome di cane dar si convenga.

174. Non è già che egli sappia rendersi conto di questa sua operazione, o ch'egli si sia formato un concetto giusto della nota distintiva de'cani. Egli ha fatto quest'operazione senza rendersene conto, e si è formato un concetto qualunque di ciò che distingue la specie de' cani dall'altre specie d'animali, o di ciò almeno che egli crede che formi questa distinzione.

Gli errori che può prendere giudicando qual sia la nota distintiva del cane, non tolgono punto la verità di ciò che noi diciamo, non impediscono che egli abbia effettuato veramente l'operazione mentale dell'astrarre, eziandio che l'elemento da lui astratto non esista, e sia finto dalla sua imaginazione, o non sia quello che costituisce la natura de' cani. Anzi da prima il bambino non astrae mai quel preciso elemento, a cui dall'uso comune è affisso il vocabolo, ma suole sempre astrarre un elemento più comune, o sia più generico (1).

(1) Dicesi che il principe Lee Boo delle isole Pelew, essendo venuto a Macao e avendo veduto un cavallo, pronunciò tosto il nome di *cane*, animale che egli conosceva. Questo fatto dimostra ch'egli comprendeva nella specie de' cani anche i cavalli, cioè che al nome *cane* attribuiva più specie di cose, un genere intero. Questo suo errore sarà stato ben tosto corretto, sia che egli stesso, avendo posto attenzione all'enorme differenza che passa tra i cavalli e i cani, abbia conosciuto doversi, per la comodità del parlare, inventare due nomi segnanti quelle due specie invece di un nome solo segnante un genere; o sia (il che è più facile) che questa riflessione gli sia stata suggerita dagli altri uomini, insegnandogli che essi riservano il nome *cane* a significare una specie, e il nome *cavallo* a significarne un'altra, e il nome *quadrupede* o simile a significare il genere. Un errore somigliante procedente d'astrazione soverchia si è quello accennato da Cook, e da me riportato nel *N. Saggio*, n. 155. — Or quel fatto medesimo, che avviene ne' selvaggi,

Questi errori si correggono dal bambino collo scoprire nuove differenze che lo fanno accorto avere egli dato al vocabolo un significato troppo esteso verso quello che gli danno gli altri uomini; egli allora restringe questo significato, e restringe insieme l'astrazione che gli annette, e ciò determinando meglio il carattere o elemento astratto, da generico rendendolo specifico, o da un genere più lato formando un genere meno esteso.

175. Convien dunque assicurarsi che il fanciullo, nell'uso de' vocaboli, sia giunto a conoscere che in più oggetti v'ha un elemento comune, e che prende nella sua mente questo elemento, qualunque esso sia, come segno a distinguere quali sieno le cose, a cui quelle denominazioni convengono. Allora solamente lo si può dir pervenuto all'operazione delle prime astrazioni, che sono intellezioni di second'ordine.

Se sono presenti più cavalli e a ciascuno di essi dà il nome di *cavallo*, egli è certo che ha fatta già l'astrazione; perocchè non può essere che prenda l'uno per l'altro.

vedesi avvenire ne' fanciulli che imparano a favellare. Essi peccano sempre in attribuire a' vocaboli un significato troppo generale, perchè la loro mente è naturalmente più inclinata alle generalità che alle specialità. « Io ho veduto « un fanciullo, dice Mad. Necker de Saussure, che chiamava albicocche tutte « le frutta, le prugne, le ciriegie, il ribes, le uve, ecc.; un altro che dava « uno stesso nome a due fanciulle egualmente vestite » (*De l'Éducation progressive*, L. II, c. VI). Io ho fatto delle osservazioni somiglianti sopra una bambina, e le ho riferite nel *Rinnovamento*, ecc., L. II, c. XXXI. Alcuni credono di spiegare questo fatto attribuendolo alla povertà del linguaggio del bambino e del selvaggio. E certo che esso nasce dalla povertà del linguaggio. Ma perchè la povertà del linguaggio determina la mente ad attribuire a' vocaboli noti un significato generico, piuttosto che a inventare un nuovo vocabolo? o a dire almeno che di quella cosa ignora il nome? Perchè la mente inclina a credere che con que' pochi vocaboli che possiede si devono nominare tutte le cose, e non li prende piuttosto per vocaboli esprimenti poche cose individuali o almeno specifiche? Non è egli evidente che in questo fatto la tendenza naturale della mente è quella per cui la mente vede nel significato de' vocaboli un concetto più generico che può? Certamente che non potrebbe vedere un concetto molto generale, se la moltitudine de' vocaboli l'avvertisse di molte e molte differenze specifiche delle cose. L'operazione adunque che fa la mente di quelli che hanno un linguaggio povero, dimostra che l'indeterminato e generale è anteriore nell'uomo al meno generale e meglio determinato.

Se dà lo stesso nome anco a cose successivamente a lui presenti, ma disparatissime, come al cane o a un uccello, è ugualmente certo che la sua mente già pervenne all'astrarre, non essendo possibile ch'egli prenda l'una per l'altra, che creda quelle diverse cose una cosa medesima: conosce adunque pluralità d'individui e identità in qualche cosa di essi, che lo persuade a dar loro lo stesso nome.

Medesimamente, i nomi plurali delle cose mostrano che la sua mente giunse all'operazione di astrarre (1).

176. In questa mirabile operazione adunque, a cui la mente viene mossa dal bisogno d'intendere e viene aiutata dalla contemporaneità del suono *cane* colla presenza de' cani e cogli atti de' parlanti, il bambino fa quanto segue:

1° Nelle moltissime idee imaginali ch'egli si è formato in veggendo e sentendo tanti e sì diversi cani, soggiacenti a tante modificazioni (e ad ogni cane modificato risponde un'idea imaginale), egli trascura del tutto di badare alle differenze, e concentra la sua attenzione nella somiglianza, in ciò che tutte quelle idee hanno di comune;

2° Divenuto oggetto del suo esclusivo pensiero quell'elemento comune, egli se ne serve di segno a cui conoscere quali sieno gli

(1) Anche Reid dà per segno, a cui conoscere se il bambino sia giunto all'astrazione questo, che egli possa dire di avere due fratelli o due sorelle. « Dall'istante, dice, che si serve del plurale, deve avere delle idee generali, « perocchè niun individuo comporta il plurale » (*Essay on the intellectual powers of man*, c. V). Queste ultime parole dimostrano che egli non ha inteso la vera ragione del fatto, e che confonde ciò che è *collettivo* con ciò che è *astratto*. L'individuo non può essere collettivo, non può essere plurale; ma può esser astratto, può esser universale. Dicendo *l'uomo*, ovvero *un uomo*, io parlo di un individuo universale e astratto. La ragione adunque per la quale noi adduciamo il *plurale* come segno che un fanciullo è giunto ad astrarre, è diversa da quella che apporta Reid. Noi diciamo che il plurale è segno certo che la mente, di chi lo pronuncia ed intende, giunse all'astrazione, non perchè esprima una collezione d'individui, ma perchè inchiude l'osservazione che l'un individuo non è l'altro, e che a ciascuno tuttavia conviene lo stesso nome; il che è quanto dire, ha un carattere comune. Quello adunque che venne giustamente opposto al Filosofo Scozzese su questo punto, non ha luogo contro la nostra opinione.

oggetti ch'egli deve richiamarsi alla mente ogni qualvolta ode il suono *cane* (1).

177. E qui si noti, ch'egli non congiunge già il suono *cane* unicamente con quell'elemento, ma l'unisce con tutti gli oggetti in cui egli ravvisa quell'elemento.

Quell'elemento adunque è già *astratto* nella mente del fanciullo, ma non è ancora *nominato*. La parola *cane* non indica meramente quell'astratto, ma indica tutti gli oggetti dove quell'astratto dimora : la parola *cane* non si può intendere senza che la mente si sia formato l'astratto che ella suppone e che la determina; e tuttavia non si può dire che cane sia un *nome astratto*, ma un *nome comune*.

Da questo si scorge che gli astratti hanno due forme nella mente: l'una *innominata*, fondamento dei nomi comuni; l'altra *nominata* mediante i nomi astratti. Chi dice *bianco* sostantivamente dice un *nome comune*, che suppone nella mente l'astratto, ma non lo nomina, perocchè il sostantivo *bianco* non dice altro se non « un oggetto bianco »: la bianchezza è unita all'oggetto, ma la mente

(1) Io ho affermato tante volte, che l'attenzione dello spirito umano, la quale da principio non si muove liberamente, ma eccitata da certi *stimoli*, non si determinerebbe mai a fermarsi in una qualità astratta dagli oggetti senza l'aiuto dei vocaboli che il bambino riceve dalla società in mezzo a cui nasce. Da questa dottrina viene la conseguenza che l'uomo non può avere inventato il linguaggio in quella parte ch'esso esprime degli *astratti*, la qual parte è la massima, anzi è quasi tutto il linguaggio. Questa sentenza io venni confortando di argomenti che credo irrepugnabili. Tuttavia l'esperienza fatta in sui bambini me ne fornisce un nuovo, e l'esperienza di cui parlo ha per testimonio una madre diligente e sagace osservatrice, voglio dire Mad. Necker de Saussure. L'osservazione verissima che ella ci attesta è questa: « Poichè « troppe volte si disse, le lingue essere nate dal bisogno, e non essere che « delle grida perfezionate, io son bene in acconcio di accertare che la cosa, « almeno presso i bambini, non va così. Io aggiungo ch'egli non inventa le « parole da sè stesso, e non fa che ripetere sì bene che male quelle che egli « sente pronunciare. Egli neppur chiama un animale col suo grido, quando « non glie ne sia stato dato prima l'esempio. Laonde la lingua parlata nel « suo stato più informe è il frutto dell'imitazione o dell'insegnamento, ed « ella par sempre un po' di origine straniera ». (L'*Éducation progressive*, T. I, L. II, c. II). — Questa sola osservazione fatta sul bambino smentisce tutti i romanzi di Bonnet, di Condillac, di Soave e di altri, narranti la storia immaginaria dei due bambini perduti nella foresta, e componenti la lingua.

ha l'idea astratta di bianchezza, e se ne serve per intendere la parola *bianco*. Chi dice *bianchezza*, dice un nome astratto, pronuncia non più l'oggetto in cui si trova la bianchezza, ma questa qualità sola precisa dall'oggetto, considerata da sè.

Quindi al fanciullo riesce prima intelligibile il vocabolo *bianco*, che quel di *bianchezza*, benchè questo secondo lo intenda ben presto dopo aver inteso il primo. Per intendere tuttavia il secondo, cioè il vocabolo *bianchezza*, la mente del fanciullo deve fare un'operazione di più. Nel vocabolo *bianco*, l'astratto è nella mente, ma vi è unito all'oggetto (sebbene sempre astratto da questo): nel vocabolo *bianchezza*, l'astratto è affatto diviso dall'oggetto, è divenuto un oggetto mentale egli stesso direttamente espresso nella parola: quando si dice bianco, si dice un oggetto che, oltre la *bianchezza*, ha delle altre qualità alle quali non si pone una speciale attenzione, ma si sa però che vi sono in generale e che vi devono essere, acciocchè l'oggetto sussista; quando si dice *bianchezza*, questa qualità semplice esclude qualsiasi altro pensiero. La *bianchezza* esprime dunque un modo d'astrazione più perfetto del sostantivo *bianco*.

178. L'astratto può esser preso da ciò che è accidentale nella cosa: tale è quello di *bianchezza;* e può esser preso da ciò che è sostanziale nella cosa: tale è quello di *corporeità*.

Talora il *nome astratto* manca nella lingua, e non vi ha che il nome comune; a ragion d'esempio, nella lingua italiana vi ha il nome *cane*, e manca quello di *canità*. La mancanza di questi nomi astratti dimostra che sono posteriori ai nomi comuni.

Si può provare anche con altri argomenti che i nomi astratti sono stati inventati dopo i comuni: un argomento è quello che somministra l'etimologia; infatti ogni astratto sembra derivato dal comune; *bianchezza*, per esempio, viene da *bianco*.

Gli antichissimi scrittori ci offrono un'altra prova di ciò che affermiamo. Le lingue che usano sono un acconcio specchio dello sviluppo delle menti nei loro tempi: e si può dirittamente indurre dallo stato di quelle il grado di sviluppo di queste. Negli scrittori antichi orientali, come pure nei greci filosofi, e specialmente in Platone, si suole usare il nome *comune sostantivato* per indicare l'astratto: si dice il *simile*, il *dissimile*, il *giusto*, il *bello*, il *santo*, ecc., per dire la *simiglianza*, la *dissomiglianza*, la *giustizia*, la

bellezza, la *santità*, ecc. (1). Vedesi da ciò chiaramente che quelle parole furono le prime usate, e che quando la mente che si sviluppava, ebbe bisogno di esprimere l'*astratto* diviso da ogni *concreto*, invece d'inventare vocaboli nuovi, trasportò quegli che già aveva a significare queste astrazioni: il che è legge costante nelle nazioni, quando queste vanno innanzi col loro intellettivo sviluppo, di maniera che la lingua primitiva loro più non basta; prima di risolversi a coniare nuovi vocaboli, si appigliano al partito di alterare e distendere le significazioni dei vocaboli antichi (2).

(1) Con questi nomi ha dato il titolo a diversi suoi dialoghi.

(2) La lingua latina nei suoi scritti presenta un popolo più avanzato nelle espressioni, perocchè ella ha un uso più frequente di astratti. La parola *pulcritudo*, per esempio, è adoperata assaissimo da Cicerone anche in quei luoghi dove Platone non adopera che la parola *bello*, τὸ καλὸν. All'incontro, i Latini usano la parola *pulcrum* assai propriamente, riserbandola quasi alla sola frase *pulcrum est*, la qual frase si riferisce sempre ad una cosa particolare, come, a ragion d'esempio, *Cui pulcrum fuit in medios dormire dies*, HORAT., Lib. I, ep. II, v. 30. — Si può osservare che nella divina Scrittura per indicare l'*astratto* in ebreo, si adopera talora il nome comune in plurale, per esempio, *Spiritus Deorum*.... (DANIEL, IV, 15), per dire lo spirito della divinità; il *Sancta* o anche *Sancta Sanctorum* (PS., CL, 1, e LEVIT., XIV, 13), cioè le *cose sante*, per dire la santità.

Queste maniere di dire esprimono lo stato della mente di un popolo che, dopo aver *astratto* l'elemento comune delle cose, e avere inventati i nomi comuni, sente il bisogno di trovare anche un nome che sia atto ad esprimere direttamente e precisamente l'astratto medesimo. A tal fine, il primo passo che fa si è quello di adoperare il nome comune in senso astratto, dicendo, a ragion d'esempio, *Sanctum* invece di *Sanctitas*. Ma poi fa un secondo passo: vede che il nome comune *Sanctum* non è adeguato ad esprimere l'astratto santità, perocchè quel nome non indica che un oggetto santo alla volta, perchè è comune, e l'*astratto* (la santità) è un elemento unico che si trova identicamente in molti oggetti; egli adunque, per avvicinarsi ad esprimere quell'astratto che in molti oggetti ugualmente si trova, volge a segnarlo il nome comune fatto plurale, dicendo *Sancta*, *Sancta Sanctorum*. Il *nome comune* talora si fonda in un astratto di azione o che si riferisce ad azione, per esempio, il *movente*, o il *fermo*: indi è che quando si passò ad esprimere con una voce l'astratto, si cangiarono tali nomi negli infiniti dei verbi che esprimono veramente l'azione o la passione astratta dalle cose. Indi avvenne che questi infinitivi fossero poi usurpati a significare l'astratto stesso non come atto, per così dire, ma come stato. A ragion d'esempio, l'infinitivo אָמֵן, che significa *firmum esse*, si adopera pure per esprimere la fermezza, *firmitas*. E non solo la lingua greca ama moltissimo di usare l'in-

§ 2. — *Prime classificazioni delle cose sensibili.*

179. Or quando il fanciullo si è formato un astratto, egli ha il fondamento di una classe, in cui ridurre gli oggetti.

Quando egli è giunto a formarsi, per es., l' idea di ciò che è comune tra gli oggetti che sono denominati *cani*, allora egli non vede un solo di questi oggetti che non lo collochi subito nella classe dei cani. Senza quell'astrazione egli non poteva fare questa classificazione.

La *classificazione* adunque delle cose è un'operazione della mente che vien dopo l'astrazione, la quale ne è il fondamento; e che però appartiene alle intellezioni di un ordine più elevato del secondo, al quale appartengono le *astrazioni*, di cui parliamo.

180. Ma chi bene osserva, tuttavia conoscerà che vi hanno certe prime classificazioni, le quali si fanno contemporaneamente e con un medesimo atto dello spirito. Elle non sono distinte, ma implicite. Quando lo spirito s'accorge, mediante la ripetizione che ode farsi del nome *cane*, che in molti cani vi ha un elemento comune; allora con questo accorgersi fa ad un tempo due cose: 1° osserva in tutti quegli oggetti l'elemento comune, e 2° lo *astrae*, togliendolo a segno della classe degli oggetti chiamati *cani*. Ora il riconoscere in tutti quegli oggetti uno stesso elemento è già un cotale classificarli, il che finisce di fare contrassegnandoli con un nome.

Laonde quantunque sia vero che un uomo, che ha già formati gli astratti, quando egli vede un oggetto nuovo e lo classifica, fa un'operazione posteriore, che appartiene ad un ordine di intellezioni più elevato di quello delle astrazioni medesime, che danno la base alla sua classificazione; tuttavia non può negarsi che nell'opera dell'astrarre v'abbia qualche cosa che s'assomiglia al classificare.

finito del verbo in forma di nome (e veramente egli è un nome), ma anco a noi Italiani questa maniera ci è familiarissima, la quale non era ai Latini. Laonde diciamo, per esempio, l'*essere*, il *far delle cose*, l'*andare*, il *venire*, ecc.

§ 3. — *Integrazione.*

181. Al second'ordine d'intellezioni appartiene ancora la cognizione dell'esistenza di Dio.

Iddio però, con quest'ordine d'intellezioni, non si conosce che come compimento necessario dell'essere e come causa del tutto per una funzione dello spirito che noi nominammo *integrazione*.

Egli è incredibile con quanta facilità e prontezza il nostro spirito s'accorga che tutto ciò che cade sotto i sensi è *contingente*, e che questo non può stare senza qualche cosa di *necessario* che gli dia l'origine. Ben pochi sanno rendersi conto esplicito di questa elevazione subitanea della mente (1); ma ella non è men vera: ogni popolo e in ogni sua età riconobbe la necessaria esistenza di un Dio, cioè di un ente necessario, prima causa del tutto, come cosa del tutto patente: l'uomo più idiota vede un tal vero come un vero evidente, non ne cerca la ragione, la sua persuasione è immediata; e chi gli domandasse conto di una tale sua credenza sarebbe a lui occasione di maraviglia, e fors'anche di scherno o di riso, come scempio o beffardo. Quindi è che anco i fanciulli intendono facilissimamente il vocabolo Dio come significante un ente massimo cagione del tutto, ed assentono assai volentieri a chi ne afferma loro l'esistenza.

(1) La ragione, per la quale riesce oltremodo difficile il rendersi conto di questa naturale e semplice argomentazione, si è perchè ella si appoggia tutta sull'idea dell'*assoluto*, e sul principio in che quell'idea si trasmuta di *assolutità*: ora l'idea di *assolutità* è una di quelle che noi abbiamo chiamate *idee elementari dell'essere* (*N. Saggio*, n. 575), le quali sono alla mano di tutti gli uomini per usarle, ma scappano più che mai dall'*attenzione* intellettiva di chi le voglia contemplare e fissare. Noi le abbiamo ed usiamo fin da principio come *mezzo* di conoscere *(principium quo)*; ma solo in fine e quando la mente nostra è sviluppata per esercizio di filosofiche investigazioni, esse diventano *oggetto* del nostro conoscere (*principium quod*). L'*essere* da noi intuito per natura ha un ordine necessario: questa *necessità*, per la quale veggiamo non poter esistere *un ente* senza quell'ordine che è intrinseco ad ogni ente, ci conduce a vedere manifestamente che l'ente contingente non potrebbe essere senza che vi avesse un ente necessario. Dalla cognizione adunque di quello induciamo l'esistenza di questo, benchè questo non cada sotto i nostri sensi.

182. Il qual assenso dei bambini non reputisi ch'egli abbia natura d'una mera credenza gratuita alla parola di chi loro parla. No; in questo fatto essi non credono ciecamente, ma veggono. Se ciò non fosse, per lo meno si maraviglierebbero grandemente del concetto di Dio che gli si vuole imprimere, e questo concetto non riescirebbe loro tanto naturale e tanto facile a riceversi, che, appena concepitolo, già credono che Dio esista.

Tuttavia non potrebbero i fanciulli accorgersi da sè della divina esistenza senza il linguaggio. Essendo Iddio invisibile, senza una parola che fermasse la loro attenzione, non potrebbero fissarne il concetto.

Ma che cosa è la cognizione di Dio ne' bambini? — Ella è una *concezione* ed una *credenza*. — Dico una *credenza* per distinguerla dalla *percezione*. Quando l'uomo giudica che una cosa esiste, perchè ne sente in sè l'azione, egli n'ha la *percezione*. Quando l'uomo giudica che una cosa esista senza sentirne sopra di sè l'azione, benchè ne abbia certo argomento razionale, egli n'ha la *credenza*.

CAPITOLO III.

Sviluppo delle facoltà attive nella terza età del fanciullo.

183. Alle facoltà passive rispondono altrettante facoltà attive (1): allo sviluppo di quelle un grado proporzionale di sviluppo di queste.

Quando adunque si abbia ben definita la natura e l'estensione dello sviluppo, che in una data età del fanciullo prese il senso e l'intelletto, si può indurre qual sia la natura ed estensione dell'istinto e della volontà.

Se il conoscere il grado di estensione di queste prime facoltà passive è necessario per attemprarvi e commisurarvi l'*istruzione* da dare al fanciullo; il conoscere il grado di estensione presa da queste facoltà attive è ancora più importante, perocchè è cognizione necessaria per attemprarvi e commisurarvi l'*educazione pratica* da dare al fanciullo; la quale non può far uso

(1) *Antropologia*, n. 48.

che di quella parte di attività che in esso è già desta e messa in movimento (1).

184. Ora nella terza età il fanciullo, mediante il linguaggio e i bisogni e gl'istinti nuovamente appariti in conseguenza dello sviluppo delle due età precedenti:

1° Accrebbe immensamente e perfezionò le sue percezioni, memorie di percezioni e idee imaginali. — A ciò risponde una estensione corrispondente dell'istinto e di *volizioni affettive* e *apprezzative*.

2° In ogni età l'uomo concepisce anche le cose assenti. — Questo dà luogo alla passione del *desiderio*. Egli è vero che anco verso le cose presenti può esservi il desiderio di goderle, se sono buone; ma io credo probabile che il desiderio di godere le cose presenti venga nell'uomo ben tardi, supplendovi da principio l'*appetito* e l'*istinto naturale*, che inclina l'animale ad esse. La memoria delle percezioni avute non è propriamente una concezione di oggetti assenti, e può cagionar solo nel primo tempo un cotal sentimento spiacevole, che la percezione sia passata, ma desiderio no: perchè per esso solo non si ha il pensiero che la percezione possa rinnovarsi. — Ove all'incontro in noi si susciti il pensiero di un oggetto buono e assente, tosto dietro a questo pensiero tiene la spontaneità della volontà col desiderio di esso. — La terza età dunque è altresì quella, nella quale ha la sua nascita il desiderio.

3° Ma un'attività maggiore si suscita nella volontà in virtù delle prime astrazioni. Come l'intendimento applica esclusivamente la sua attenzione ad un elemento comune a più oggetti, così se questo elemento è buono, la volontà lo vuole: se è cattivo, lo abborrisce. — Ora ella è immensa la differenza tra quelle volizioni che hanno per oggetto un individuo sussistente tutto quant'è, o anco una *specie-piena* d'individui (2), e quelle volizioni che hanno per oggetto un *elemento comune* a più individui, un astratto. Nel primo caso, la volontà ama un oggetto buono

(1) Sulla maniera nella quale l'attività umana si svegli gradatamente e diventi *effettiva* fu alquanto ragionato nell'opera: *La Società e il suo fine*, L. IV, c. VI.

(2) Questa *specie-piena* è quella, come abbiamo detto, che si fonda in un concetto al tutto determinato, ossia che risponde ad un'idea imaginale.

(*bonum*), nel secondo caso, la volontà ama la ragione degli oggetti buoni (*rationem boni*), la loro bontà. Le volizioni che hanno per termine solamente un oggetto buono determinato, si acquetano in esso, e però l'efficienza loro finisce tosto. All'incontro, le volizioni che hanno per termine un elemento comune, nel quale sta la ragione, per la quale quel genere di oggetti son buoni, non si acqueta nel loro oggetto che è un *astratto* insufficiente ad appagare, ma si serve di questo *astratto*, primo termine della volizione, come d'un segno al quale conoscere gli oggetti buoni, e discernerli dai cattivi. Quivi dunque l'attività della volontà trova uno spazio immenso dove spiegarsi, perocchè quell'*elemento buono* che vuole, si realizza in infiniti oggetti, dei quali l'uomo, qui pervenuto, va in cerca senza posa. Indi è, che altrove mostrai, la facoltà di astrarre essere quella che somministra all'uomo le regole, colle quali egli giunge a discernere e rinvenire i beni (1).

4° Fra gli *astratti* primi v'ha la *quantità* sia *continua*, sia *intensiva* delle cose sensibili. Onde avviene che per mezzo di questo *astratto* il fanciullo conosce ciò che è più grande da ciò che è più piccolo (2), e ciò che produce, a ragion d'esempio, più piacere da ciò che ne produce di meno. Questa conoscenza del quanto delle cose dà luogo in lui ad una nuova classe di volizioni, cioè alle volizioni *appreziative* (3) ed alle *elezioni*; che già in quest'età cominciano (4).

(1) Vedi *la Società ed il suo fine*, L. IV, c. XXIII.

(2) Anche l'*istinto sensuale* opera come se conoscesse il più ed il meno; ma se un animale s'appiglia al pezzo di cibo più grande, o a quello che più gli piace, non è perchè egli conosca il grande ed il piccolo; ma per una legge sua propria, i cui effetti sono simili a quelli dell'intelligenza; effetti che noi abbiamo spiegato a lungo nell'*Antropologia*, n. 430 e seg.

(3) Vedi l'*Antropologia*, n. 619, *n*.

(4) Quanto alla quantità *discreta*, io credo che col solo second'ordine di riflessioni non possa il fanciullo numerare se non fino al due, perocchè il combinare insieme due oggetti è già una riflessione; e l'unirne tre suppone antecedentemente la riflessione colla quale s'uniscono i due primi. Sicchè egli pare che ogni unità che s'aggiunga sia una riflessione sopra le unioni precedenti. — Contro a questa mia opinione si osserverà, che gli stessi sensi presentano al fanciullo molti oggetti contemporaneamente, e che perciò una sola vista dell'intelletto li abbraccia tutti. Ma sebben ciò sia vero, tuttavia

5° Un altro de' *primi astratti*, che separa il fanciullo dalle cose, sommamente importante al suo sviluppo, si è quello dell'*animalità*.

Se il fanciullo potesse riflettere sopra il proprio sentire, e pensare, egli avrebbe dell'anima propria un'immediata percezione; la quale sarebbe un'intellezione di prim'ordine, perciò più elementare di quella che si ha dell'anima considerata come causa di movimento degli esseri animati. — Ma sebben l'anima-sentimento sia oggetto d'una intellezione di prim'ordine, tuttavia egli è ancor troppo difficile a farsi una tale intellezione pel fanciullo; perocchè alla sua *attenzione* manca lo stimolo, che la diriga sul proprio sentimento e su questo la fermi. La sua attenzione è come un figliuolo che scappa sempre di casa; gli oggetti de'suoi bisogni, e le esterne sensazioni tra le quali il suono dei vocaboli, lo trae dall'interno dell'uomo al di fuori.

Nè giungerebbe tuttavia ad argomentare da' movimenti degli animali l'esistenza d'un principio di moto nell'animale, se la lingua non gl'insegnasse a fermarsi dal tutto ad una parte della cosa, dal complesso al suo elemento; nell'animale adunque pensa, mediante la lingua, il carattere della mobilità, e quindi l'astratto dell'*ani-*

non parmi che questa basti a numerare più oggetti, o formar di essi vere collezioni; perocchè l'uomo non ha ancor formata una collezione fino a tanto che 1° non abbia percepito ciascun oggetto; 2° non abbia distinto l'uno dall'altro; 3° non gli abbia raffrontati e uniti insieme per mezzo di qualche parola. — Il senso non fa tutto ciò; egli *sente* più cose, ma non *sa* che siano più. — È sempre necessarissimo il distinguere bene il sentire dal sapere. Quanto poi all'attribuire io al second'ordine d' intellezioni la conoscenza della quantità continua, potrebbe farsi questa obbiezione: « L'uomo colle prime percezioni non afferma che l'entità della cosa, e il suo modo rimane solo sentito (n. 109-112). Or dunque, con un second'atto dello spirito percepirà la quantità assoluta di un corpo, e con un terz'atto paragonerà la quantità assoluta di due corpi e troverà la quantità relativa, e perciò il grande e il piccolo che son vocaboli esprimenti relazione ». Confesso che questa difficoltà merita attenzione. Tuttavia ella non mi trattenne dall'assegnare al second'ordine d'intellezioni il grande ed il piccolo, considerando che il percepire la quantità assoluta, benchè venga posteriormente alle prime percezioni, e sia un perfezionamento di queste, è tuttavia una percezione; e però non eccede il prim'ordine d'intellezioni. Il conoscere poi il grande e il piccolo non suppone che il confronto di due oggetti alla volta, e due oggetti si possono raffrontare, come dicemmo, col second'ordine d'intellezioni.

malità, ossia l'*animale*. Questo fa sì che egli distingua non solo un *grande* ed un *piccolo* nelle cose, ma ben anco una differenza di *dignità*; egli può oggimai stimare col suo giudizio pratico che gli oggetti animali sono assai più degli oggetti non animali e preferir quegli a questi per una maggiore entità.

6° Finalmente la cognizione dell'esistenza di Dio, come complemento degli enti, eleva l'attività del suo cuore all'oggetto il più sublime e lo mette già in comunicazione col cielo.

CAPITOLO IV.

Dell'istruzione corrispondente alle intellezioni di second'ordine.

Articolo I.

Quattro errori che debbono evitarsi dagl'institutori.

185. Ogni idea nuova nel fanciullo è una gioia: per ogni adito, che gli s'apra davanti, la sua intelligenza irruisce precipitosa. Come il primo atto di conoscimento scioglie le labbra del bambino al riso, così si manifesta in lui con molti atti d'esultanza il piacere d'intendere il linguaggio materno, e appena può pronunciare i vocaboli, egli è difficile il farlo più tacere, perchè sarebbe contrariar la natura privandolo dell'uso della loquela, che equivale per lui al nuovo uso da lui acquistato della intelligenza, che è il meglio di sè. Di questa innata e nobilissima inclinazione deve l'istitutore giovarsi: non deve rintuzzarla, chè sarebbe ingiuria fatta al lume divino che nell'anima umana risplende; egli deve saviamente occuparla e dirigerla. Pur questa è arte difficilissima.

186. Gli errori, che si sogliono commettere in questa parte, si riducono a quattro:

1° Talora l'attività intellettiva del fanciullo riesce noiosa e importuna, e però si vuol comprimerla coll'autorità, negandole un pascolo sufficiente.

2° Talora si aggrava la *memoria* materiale del bambino obbligando l'*intelligenza* al digiuno: cosa molestissima e gravissima a

quel picoolo essere intelligente, che a null'altro aspira che all'intendere: epperò cosa crudele ed inumana.

3° Talora si dà all'intelligenza un pascolo, che non è ad essa adattato, cioè le si propone da fare delle intellezioni d'un ordine superiore a quello, al quale è pervenuta; nel qual caso le è assolutamente impossibile intender nulla, eccetto che parole. Talora anche le intellezioni, che da essa si richieggono, sarebbero alla sua levatura, ma non può farle, perchè la sua attenzione intellettiva non ha lo stimolo, che ad esse la richiami.

4° Finalmente quand'anco si proponessero alla giovane intelligenza disposte assai bene per gradi tutte le intellezioni che da essa si esigono, nè si lasciassero mancare ad essa gli stimoli, si pecca tuttavia, perchè si trapassa da una all'altra cosa senza essersi prima certificati, se quella prima cosa sia stata capita, se la intelligenza del fanciullo segua veramente i passi dell'istruzione; in una parola senza lasciare al fanciullo il tempo necessario a penetrare la cosa, a imprimersela, a riaversi da quel cotale sbigottimento, che mette in lui ogni idea nuova.

Queste osservazioni si debbono rammentare in principio di tutti quei capitoli, ne'quali tratteremo dell'istruzione da darsi ai fanciulli nelle loro singole età, ossia ne'successivi periodi della loro età, segnati dai singoli ordini d'intellezioni. Ma quanto non è egli facile dimenticarle?

Articolo II.

Frutto, che ritrae la mente dalla regolarità, in cui sono state date le percezioni e le idee imaginali nell'età precedente.

187. Dobbiamo ora indicare quale debba essere l'istruzione da darsi al fanciullo rispondente al secondo ordine d'intellezioni.

Ma prima osserviamo, che in quest'età la mente del fanciullo non ricava ancora tutto il frutto, che le verrà appresso, dalla regolarità colla quale abbiamo accennato doverglisi presentare le cose da percepire ed intendere (n. 178-181). Tuttavia tal ordine produce un effetto buono, quantunque difficile ad osservarsi, sulla mente e sull'animo stesso del fanciullo.

Nell'uomo vi ha un'*unità soggettiva*, cioè vi ha un ultimo sen-

timento unico. Ora, ogni sensazione, percezione od idea porta un suo cotale effetto buono o cattivo in quell'ultimo sentimento. Indi avviene, che ogni qualvolta le sensazioni, le percezioni e le idee sono bene armoniate, ne risulta un miglioramento al fondo dell'uomo, sul qual fondo operano tutte insieme e vi producono un effetto unico, che tiene dell'ordine della sua causa.

Sebbene adunque il fanciullo non conosca ancora l'ordine, che è nelle sue sensazioni e intellezioni, tuttavia egli per una legge della sua costituzione ne ricava vantaggio.

Articolo III.

Materia d'istruzione; lingua.

§ 1. — *Si deve insegnare a nominare al fanciullo il più gran numero di cose possibili.*

188. Or le materie d'istruzione consentanee a questa terza età del fanciullo si deducono dallo stato della sua intelligenza, che noi abbiamo investigato e descritto.

Risulta che la prima materia d'istruzione in quest'età deve essere la lingua.

Sarà adunque un grandissimo guadagno, se in questo periodo s'insegnerà al fanciullo a nominare il più gran numero possibile d'oggetti, e a parlar bene dentro al circolo delle sue cognizioni.

Questa parte era quasi trascurata interamente, e solo adesso sembra doversi sperare assai dalla bellissima invenzione delle scuole infantili.

Anco rallegrami il vedere, che si cominciano a scrivere dei libri con questo intendimento d'insegnare ai fanciulli a nominare con proprietà le cose; dei quali libri bastimi avere accennato il citato *Manuale* di Vitale Rosi (1).

(1) Fuligno, tipografia Tomassini, 1832.

§ 2. — *Limiti in questo studio.*

189. E nondimeno dissi che conviene insegnare la lingua al fanciullo entro il circolo delle sue cognizioni, cioè in misura conforme alla portata del suo ingegno.

La lingua, che si usa coi fanciulli della nostra età, deve esprimere intellezioni di primo e second'ordine, ma non più.

Di sua natura la lingua esprime le intellezioni di tutti gli ordini, epperciò è istrumento attissimo allo sviluppamento dell'intelletto in tutte le età della vita umana; ma v'ha una parte di lingua che si conviene e proporziona alla terza età, e solo di questa lingua si deve far uso col nostro fanciullo; perocchè quel di più che si usa sarebbe a lui inintelligibile, graverebbe la sua memoria lasciando vuoto e sterile il suo ingegno; il che sarebbe il secondo ed il terzo degli errori che noi abbiamo poco innanzi accennati.

Impari adunque il fanciullo a nominare le percezioni sue, tutti gli astratti che si possono cavare immediatamente dagli oggetti sensibili, le cose assenti, le invisibili e i concetti venutigli dalla sua facoltà d'integrare.

190. Egli è certo che fino da quest'età il fanciullo può imparare due o tre lingue udendole, e senza soverchio aggravio. Se ciò si fa per modo che la favella materna sia la principale, e che ciò che impara delle altre sia una cotal sopraggiunta, un tale esercizio delle due lingue sarà un guadagno di tempo, un passo innanzi fatto dal fanciullo (1).

(1) Anche l'autrice dell'*Essai sur l'éducation de l'enfance* dà questo consiglio: *Les enfants*, dice, *peuvent sans inconvénient apprendre simultanément deux ou trois langues, surtout quand ils sont entourés dès l'origine de personnes qui en font usage avec eux. Cela se pratique avec succès chez les peuples du Nord, où les enfants parlent dès le berceau plusieurs idiomes différents. Ce moyen, le seul praticable dans la première enfance, n'offre pas, il est vrai, l'avantage de former l'esprit comme une étude faite par principes; mais rien ne s'oppose à ce que l'enfant entreprenne un peu plus tard ce dernier genre de travail, qui lui sera rendu plus facile alors par les connaissances qu'il aura déjà acquises. D'ailleurs, si une lacune a lieu à cet égard, on peut y suppléer par l'étude approfondie de la langue maternelle, de toutes la plus essentielle à savoir bien et à parler correctement.*

§ 3. — *Doppio esercizio della lingua naturale ed artifiziale.*

191. La lingua si deve insegnare al fanciullo con un doppio esercizio *naturale* e *artifiziale*.

Quanto all'esercizio naturale, in esso si adopera tutte le parti del discorso, e non ve n'ha pur una che sia per sè superiore al secondo grado dell'umana intelligenza, eccetto alcune congiunzioni, perocchè tutte possono esprimere sentimenti, percezioni e astratti di prima astrazione, e i movimenti dell'animo.

I sentimenti vengono espressi colle interiezioni, le quali propriamente non sono segni.

Le percezioni coi nomi propri, cogli avverbi di luogo e di tempo, coi pronomi personali *io, tu*, ecc. e dimostrativi *questo, quello*, ecc.

Gli astratti con tutti gli altri nomi, cogl' infiniti dei verbi, coi participii e certe congiunzioni.

I movimenti dell'animo sono indicati dalle inflessioni dei verbi, dalle preposizioni e da certe congiunzioni.

192. L'*esercizio naturale* col quale s'insegna al fanciullo la lingua, dovrebbe essere ordinato secondo le seguenti regole:

1° Tutto ciò che si parla al fanciullo, come si disse, non dovrebbe superare la portata del suo sviluppo.

2° Non dovrebbe udire il fanciullo, se non una lingua perfetta, parole proprie ed acconce, ottima pronuncia e soprattutto con esatta ortografia.

— È un fatto singolare questo della facilità colla quale i fanciulli, imparando più lingue contemporaneamente, non confondono l'una coll'altra. Anco questo fatto si spiega mediante la forza unitiva che scaturisce dalla perfetta unità del soggetto. Mad. Necker dice egregiamente al suo solito: « I suoni s'incatenano, ritornandoci alla mente come le imagini, e una parola trascinandosi dietro tutte le parole da cui fu accompagnata, avviene che gli idiomi « non si confondano insieme ne' piccoli loro discorsi. Il pericolo della confusione viene tanto più evitato, se la persona stessa si volge al fanciullo » sempre colla lingua stessa. Allora l'idea di questa persona, legandosi nella » memoria a quella di una certa foggia di parlare, egli (il fanciullo) usa » della stessa foggia in rispondendogli ». — *De l'Éducation progressive*, L. II, c. VI.

3° Chi parla al fanciullo dovrebbe parlargli con forme e atteggiamenti di dignità e virtù. Se così si facesse, il fanciullo guadagnerebbe un tempo immenso: nè solo si accelererebbe il suo sviluppo intellettuale, ma ben anco si porrebbero i fondamenti della sua buona riuscita morale.

193. In Italia, noi dobbiamo perdere un tempo prezioso per disimparare nelle scuole quella lingua, che abbiamo appresa nelle nostre case; dopo ciò ancora non appariamo bene l'italiana favella sì perchè l'imbratto del vernacolo che ci ha lordati fin da bambini, e divenuto a noi naturale, difficilmente si può più tergere dal nostro spirito intieramente, e sì perchè i nostri stessi maestri, ai quali la lingua buona è arte e la cattiva natura, non possono darci quel che non hanno. La sola ortografia ci fa logorare gran tempo ad apprenderla; e pure noi la potremmo aver tutta viva negli orecchi, quando fossimo stati avvezzi fino da bambinelli a udir battere colla lingua da chi ci parlava i raddoppiamenti delle lettere dove van posti.

Colla lingua è che noi formiamo le idee, e perfezione di lingua è perfezione di pensiero.

Tutto poi quello che è ordinato, decente, quello che giova a pensare con facilità e con rettezza produce nelle anime nostre delle disposizioni preziosissime alle morale virtù.

Finalmente qual vantaggio a questa bella parte del mondo, se l'Italia divenisse tutta d'una sola favella! Che divisioni fra suoi popoli con ciò solo non si torrebbero! Che maggior fratellanza non crescerebbe tra noi! Che aumento alla carità della patria comune!

Laonde mi fa maraviglia come nelle grandi famiglie, in cui si vuol pure dare a' figliuoli la più fina educazione, non si pensi a far sì che succhino, per così dire, col latte una favella pura e nobile, e che le infantili orecchie non odano se non cose buone dette egregiamente.

§ 4. — *Continuazione.* — *Dell'esercizio artificiale.*

194. Tale dovrebbe essere il privilegio dei più ricchi; non quello di sdegnare che i loro figliuoli usino alle pubbliche scuole, ma quello che vengano a queste scuole più ben disposti, più

sviluppati degli altri, e già in possesso di quella lingua che gli altri debbono faticare ad apprendere. Quanto giustamente in tal modo la sapienza de' genitori, unita a' loro mezzi, otterrebbe il primato nelle scuole a' loro figliuoli! E a questi sopravanzerebbe poi sempre gran tempo, nel quale apprendere una moltitudine di cognizioni assai utili che conserverebbe loro un posto di giusta superiorità agli altri lor simili.

E per dire una parola anco dell'esercizio artificiale della lingua da farsi fare al fanciullo, oltre il doversi egli avvertire d'ogni cosa che non dica rettamente, dovrebbe consistere in questa sua età unicamente a fargli apprendere quanto più estesamente sia possibile la *materia* della lingua.

Quanto alla *forma* della lingua egli non è ancora da ciò; perocchè la *forma* della lingua, cioè la grammatica, esige delle intellezioni d'un ordine molto superiore al secondo.

195. Ma quanto alla materia, conviene insegnargli a nominar bene tutte le cose, e prima quelle che s'ha d'attorno, poscia le più lontane; onde acquisterà grande ricchezza di favella e perciò stesso grande facilità e proprietà di parlare, che è quanto dire di pensare, e a suo tempo anche di scrivere.

A quest' uso può servire grandemente il *Manuale di scuola preparatoria* ed altri libri fatti sullo stesso pensiero.

Quest'è dunque il tempo nel quale si può esercitare il giovane a distinguere coi loro nomi tutte le cose sensibili. Il *nome*, questa è la parte fondamentale della lingua: gli esercizi non si possono ancora stendere ai verbi se non agl'*infiniti* ed ai *participi* che sono veri nomi che segnano i primi l'azione e i secondi l'agente (1).

(1) *Il est vrai*, dice Mad. Necker, *que plusieurs mots qui sont des verbes pour nous n'en sont pas toujours pour eux; ainsi* à boire, *c'est* de l'eau *ou* du lait; promener, *c'est* le plein air *ou* la porte. *Mais quand ils commencent à vouloir qu'on agisse en conséquence de ces mots, l'action prend de plus en plus de la consistance dans leur esprit, et ils finissent par y attacher véritablement un signe. — De l'Éducation progressive.* L. II, c. VI. — Quanto le lingue sono più antiche, tanto più abbondano d'*infiniti* e di *participii*, i quali tengono luogo di molte altre forme di verbi. A ragion d'esempio, la terza persona del preterito nella lingua ebraica non è che l'infinito del verbo, come l'infinito פָּקַד, *inspicere*, si adopera per significare *respexit*.

196. E qui cade in acconcio tornare a dire alcuna cosa sull'ordine delle astrazioni, per le quali si dee condurre la mente del fanciullo.

Vi sono molte astrazioni innominate. A queste non si deve pensar di condurre la mente del fanciullo, perocchè non si può aiutarla col linguaggio, e non avendo in questo dei nomi, è segno manifesto che i popoli non hanno stimato necessario che fossero nominate; come pure è segno che son di quelle che si sottraggono alla osservazione.

Ma tra gli astratti nominati dal linguaggio ve ne sono di varia maniera: alcuni sono astratti d'astratti: questi non sono acconci alla mente del nostro fanciullo, che non è arrivata più su dei primi astratti: il nostro fanciullo non potrebbe mai intendere il significato della parola *legge, giustizia* ecc.

Gli astratti adunque, a cui il nostro fanciullo arriva, sono quelli somministrati dalle cose sensibili. Ma le cose sensibili stesse sono nominate con varì nomi comuni indicanti diverso grado di astrazione. I nomi più comuni nominano le cose per un elemento comune a maggior numero di oggetti, e i nomi meno comuni nominano le cose stesse per un elemento comune a minor numero di oggetti: quelli dunque contengono un'astrazione maggiore di questi. Per esempio, volendo nominare un cavallo io posso nominarlo in tre modi, dicendo « questa cosa; questo animale; questo cavallo ». Io gli applico tre nomi che egualmente ben si affanno a quell'oggetto; ma quando gli applico il nome di *cosa*, io l'appello con un nome comune a un maggior numero di oggetti, che non sia quando gli applico il nome di *animale*; e applicandogli quest'ultimo io l'appello con un nome più comune di quello di *cavallo*. E ciò non ostante il nome *cavallo* è ancor comune e non proprio: indica un'astrazione, che

Medesimamente il participio col verbo essere sott'inteso si mette in luogo di altre forme. Nel III de' Re, c. I, 15, dove la Vulgata traduce *ministrabat*, l'ebraico dice מְשָׁרַת, *ministrans*, ossia *(era) ministrante*. E veramente nella scala delle intellezioni è d'un ordine inferiore il nome che il verbo; e però l'*infinito* ed il *participio*, che sono veri nomi, dovevano necessariamente abbondare nelle lingue primitive, quando l'intelligenza de' popoli trovavasi al cominciamento del suo sviluppo; e le altre forme verbali esigenti maggiori astrazioni venire usate in appresso.

ha per fondamento la *specie astratta*, sotto la quale sarebbe un altro astratto, che non ha nome (la specie piena imperfetta), o più altri (1), prima di venire al nome proprio, per esempio, a quello di Rondello, di Vegliantino o di Brigliadoro.

197. Domandasi adunque, se negli *esercizî artificiali* da farsi fare al fanciullo sia più consentaneo alla natura il fargli nominare le cose prima per li nomi più comuni e poi per li meno comuni o viceversa?

Noi abbiamo già dichiarato più sopra il nostro sentimento (45-50) che qui vogliamo rinforzare e chiarire con alcune osservazioni.

Ma prima si noti bene, che qui non parlasi degli esercizî naturali del parlare, che in questi non devesi attendere ad altro ordine, che a quello del bisogno, che presentano naturalmente le circostanze.

In secondo luogo si rifletta, che il nome quant'è più comune, e perciò l'idea più generale, tanto più facilmente si apprende dal fanciullo.

Per convincersene basta osservare, come il fanciullo e il volgo, cioè la parte degli uomini meno sviluppata, soglia chiamare gli oggetti co' vocaboli i più comuni, dicendo questa *cosa*, quella *cosa* ecc. per dire: questo balocco, quel carruccio, quel giubbone ecc. Nelle lingue antiche l'uso dei nomi generici, invece che degli specifici, è più frequente che nelle nostre, appunto perchè il mondo antico era meno sviluppato del moderno. Osservisi solamente nella lingua latina, quant'uso solevasi fare della parola *res*: ella s'applicava a tutto (2).

(1) Sebbene gli oggetti non si chiamino mai con un nome indicante la loro specie-piena-imperfetta, la quale abbraccia tutti gli accidenti, nondimeno essi si appellano talvolta per nomi indicanti la specie astratta in parte e in parte fornita di accidenti. Così i cavalli bai, castagnini, leardi, rabicani, cavezza di moro, sauri, pezzati, ecc., di qualsivoglia altro mantello, sono nomi co' quali si chiama la specie non intieramente astratta, ma fornita di qualche accidente, di guisa che la parola *rabicano*, poniamo, sta in mezzo alle parole *cavallo* (specie astratta) e *Rondello* (individuo sussistente, nome proprio). Or di queste denominazioni specifiche ve n'hanno quasi infinite, e son veri nomi comuni, in parte universali e in parte anco astratti.

(2) Il Forcellini al vocabolo *res* dice: *vox est immensi prope usus ad omnia significanda, quæ fieri, dici, aut cogitari possunt.* — Queste osser-

Un' altra osservazione ci convincerà del medesimo. Perchè è un pregio così difficile e così lodato la proprietà dello stile? Perchè è difficile il nominare le cose col vocabolo significante la specie più stretta, e si suole, il più, nominarle largamente col genere.

198. Si dirà forse, che la maggior facilità, che hanno i bambini d'apprendere e di usare i nomi più comuni nasce, perchè questi s'applicano a un maggior numero di oggetti, e però più frequentemente sono da loro uditi. — Ma riman sempre a domandare, perchè si faccia dagli adulti stessi un uso sì frequente de'nomi generici, quando fosse loro più facile l'usare gli specifici, che certamente sono più propri e più acconci al ben favellare?

Egli è adunque certo, che più le idee sono generali, più la mente umana le trova a sè conformi e famigliari, purchè però si tratti degli astratti immediati, cioè di quelli, che segnano un elemento comune delle cose sensibili, che vengono da noi percepite. Non sarebbe il medesimo, quando si parlasse di quegli astratti che si formano con una operazione della mente eseguita sopra precedenti astrazioni, e che noi abbiamo detto astratti di astratti (1).

Il discendere adunque nel nominare le cose dal nome più generale al meno è un esercizio utilissimo al fanciullo: percorsa molte volte questa scala in varî generi di cose, le idee si trovano nella sua mente ordinate; egli ha ricevuta una materia acconcissima alle susseguenti sue riflessioni: la sua mente riesce giusta e logica.

vazioni sono una nuova prova di fatto della verità del nostro sistema filosofico: *cosa* o *res* sono parole che equivalgono (con poche differenze) a quella di *ente*. Le parole che più di tutte si usano, dimostrano che le idee che esprimono sono le più famigliari e naturali all'uomo; il che sarebbe impossibile dell'idea di *ente* la più astratta di tutte, se si dovesse formare a forza di astrazioni, e lo spirito dell'uomo non l'avesse seco concreata.

(1) Chi porrà mente a questa importante distinzione, non dirà che noi siamo in contraddizione con noi medesimi, quando abbiamo affermato che nelle leggi morali-naturali, le prime che si presentano alla mente nostra hanno una forma *specifica*, e solo in appresso si vestono d'una forma *generica e universale*. Vedi il *Trattato della Coscienza morale*, n. 150-156.

199. Ma conviene osservare le avvertenze sopraindicate; e oltre quelle alcune altre: eccone un cenno.

Converrebbe che l'educatore avesse una tavola delle classi più o meno estese, nelle quali si possono dividere le cose tutte concepite: questa dovrebbe essere il fondamento della sua logica: ne porremo qui uno schema:

Universale. { Essere. / *Idee elementari dell'Essere.*

Categorie { Essere ideale. / Essere reale, / Essere morale.

Generi { *Generi reali.* / *Generi mentali.* / *Generi nominali.*

Specie { *Specie astratta.* / *Specie semi-astratta.* / *Specie piena* { *Specie piena-imperfetta.* / *Specie piena-perfetta* (1): / *Ideale.*

Sussistente.

All'esercizio di cui parliamo non appartengono i nomi indicanti le idee elementari dell'essere (benchè de' più facili) nè quegli indicanti le categorie, nè quelli esprimenti de'generi mentali o nominali: ma solo i vocaboli significanti l'*universale*, i *generi reali*, le *specie astratte*. e le *semi-astratte*, come pure i *sussistenti* (nomi proprii).

(1) Questo schema ha la forma propria delle intellezioni, che hanno per oggetto *individui* (reali universali e astratti). A fianco di questo ve n'ha un altro avente la forma propria delle intellezioni che hanno per oggetto le stesse astrazioni. Nella seconda forma compariscono le stesse suddivisioni eccetto il *sussistente*, che del tutto manca; ma invece di scriversi, per esempio, *Essere*, si deve scrivere *entità*, e così dicasi di tutti gli altri concetti inchiusi nello schema.

200. Ora, poichè le specie semi-astratte possono essere innumerabili, rimane a vedere qual norma si deve stabilire per scegliere le più acconce al fanciullo. Qui non vi ha dubio, che la norma consiste « nello scegliere quelle, che più interessano il fanciullo », e più l'interessano quelle, che hanno più relazione co' suoi bisogni e istinti, e che prima e più vivamente colpiscono i suoi sensi esterni.

Conviene dunque, che l'educatore sottilmente consideri lo sviluppo di questi bisogni e istinti del fanciullo e la priorità e la vivacità delle sensazioni, affin di vedere quali sieno quelle qualità accidentali, che più interessino nelle cose il fanciullo; e che secondo una tale gradazione meni per mano la mente del giovanetto a conoscere in ciascuna cosa le specie semi-astratte.

E di più conviene osservare, che queste semi-astrazioni devono essere operate non sulle cose, ma sui concetti delle cose, che stanno nella mente del fanciullo: altramente nulla egli ne intenderà. Ora i concetti, che delle cose si forma il fanciullo sono in se stessi giusti (sbagliando solo nell'applicar loro le parole) ma imperfetti; e però si vanno successivamente rimutando e perfezionando. Per esempio: il fanciullo da principio si forma il concetto del vegetabile dal vederlo piantato in terra, dal color verde, dalla forma più comune delle piante, dalla freschezza e umidità delle foglie, ecc.: tutto ciò non è il concetto d'un filosofo, nè si deve pretendere. Devesi dunque prendere quel concetto infantile o per dir meglio proprio di ciascuna età, e rattaccare ad esso la classificazione de' vegetabili.

L'astratto specifico del vegetabile per la mente del nostro infante sarà dunque « ciò che è piantato in terra e che cresce ».

L'astratto specifico all'incontro del vegetabile stesso per la mente del filosofo sarà « un corpo organizzato privo di senso e di contrattilità, che si sviluppa da un germe ammettendo e assimilando a se, date le esterne condizioni opportune, delle molecole straniere ».

Or la classificazione de' vegetali, per la quale si deve far correre la mente del fanciullo, non deve mica essere concepita su questa definizione, che il fanciullo non può conoscere, ma deve essere foggiata sul concetto proprio della mente del fanciullo.

Laonde se si classificassero le piante da' semi e germi, non

sarebbe questa maniera opportuna; non vuolsi classificar ciò che *germina*, ma semplicemente ciò, che è *piantato in terra* e *cresce*.

201. Di più le qualità astratte, che fondano le classi diverse, devono essere tali, che non pur non trapassino l'ordine delle intellezioni, al quale trovasi a gioco la mente del fanciullo, ma s'abbiano anche in sè lo *stimolo*, che possa scuotere e tirare la sua attenzione; che è la seconda condizione richiesta, come dicevamo, acciocchè il fanciullo possa intendere quello che noi gli vogliamo insegnare.

Il quale stimolo nel caso nostro sono i caratteri sensibili, e tra questi i più grossi e appariscenti: caratteri stampati nel suo senso, nella sua imaginazione, nella sua memoria. I quali caratteri consistenti in qualità sensibili avvicinano il *concetto astratto* al *concetto pieno* (universale, non astratto); e però formano quelli, che noi chiamiamo semi-astratti, che sono acconcissimi alle menti de' fanciulli.

Tutta la classificazione delle *rose* che noi abbiamo già recata in esempio (21-34) è fondata in questi semi-astratti, cioè non è che una classificazione, che ha per idea massima un'idea specifica-semi-astratta (l'idea specifica della rosa).

202. Che anzi se ben si considera tutte le classificazioni, che si possono fare delle cose insensitive (il che è quanto dire tutte le fisiche discipline) hanno per idea massima un'idea specifica astratta, cioè l'idea della sostanza corporea.

Tutta l'infinita scala di suddivisioni della sostanza corporea non è che una scala d'idee specifiche semi-astratte, che discende fino al primo gradino, che è l'*idea piena* (idea dell'individuo universale, ma non astratto), col quale finisce il mondo ideale. Fuori al tutto di esso rimane la *sussistenza* delle cose, che costituisce il mondo reale.

Di che si può conchiudere, che l'ordine, col quale si deve procedere col fanciullo nominando le cose co'nomi più e meno comuni, risguarda, la maggior parte, quella classificazione che dall'idea specifica astratta discende per le semi-astratte fino al sussistente.

CAPITOLO V.

Dell'educazione delle facoltà attive nella terza età del fanciullo.

Articolo I.

Difficoltà nel determinare qual deva essere la parte negativa, e quale la parte positiva dell'educazione.

203. Una delle cose difficili, che al senno dell'educatore spetta di determinare si è « che cosa in ciascuna età il fanciullo faccia da se stesso e che cosa deva fare l'educatore intorno a lui».

Egli è certo, che la natura nel bambino ha un'azione benefica, la quale deve rispettare l'educatore e ben guardarsi dall' interrompere o dal turbarla. Ora, ella è cosa veramente ardua il conoscere quest'azione della natura e la sapienza dei suoi fini, e pochi sono quelli, che sentano intimamente con quanta religione quest'azione voglia essere rispettata. Si vuole sempre far troppo; la nostra presunzione ci conduce a formarci delle opinioni con precipitazione; e sicuri di noi stessi crediamo di potere con tutta facilità far meglio, che la natura stessa non faccia, insegnare e emendare a bacchetta questa gran madre.

La natura che opera nel fanciullo produce incessantemente colle spontanee sue operazioni *calma*, *serenità*, *ordine*, *sviluppo ordinato di tutte le facoltà*. A ottenere questi effetti, di cui essa natura ha il segreto, assai sovente è corto l'intendimento dell'educatore; e colla sua *azione positiva* ottiene il contrario, cioè *agitazione*, *turbazione*, *disordine*, *ravviluppo*, *confusione* negli atti delle facoltà, le quali l'una sull'altra s'impediscono e offendono.

204. Questa considerazione importante somministra delle regole generali d'educazione infantile: eccone alcune che, quantunque già note, pur non sono mai abbastanza ripetute.

1° Non toccare il bambino, quando trovasi tranquillo e contento nel suo stato.

2° Per evitare, che sia sturbato nella sua serenità, farlo conversare più colle cose, che colle persone; giacchè quelle prime

non sono indiscrete e non intervengono a mutare e alterare l'azione naturale del bambino, come sogliono far queste.

3° Le persone accorrano ad aiutare il bambino, quando è stanco delle cose.

4° Le persone, che trattano il bambino, sieno sinceramente cordiali e benevole (1).

5° Non agitino troppo il bambino nè fisicamente, nè moralmente con troppe carezze o eccitandolo a soverchia gioia; piuttosto lascino che egli giochi con cose passive anzichè attive.

Non so se la regola d'educazione inglese di parlar sempre basso a' bambini sia bona. Vedo, che la voce bassa è meno eccitante; ma parmi, che il principio di non sturbare e urtare il bambino sia di soverchio applicato, parmi che si voglia andar al di là della natura stessa in questa parte. Io credo all'incontro, che sarebbe utilissimo l'osservare quest'altre regole « fare in modo che il fanciullo udisse sempre a parlare con voce dolce, ben intonata e ben modulata, trascorra pure per tutti i tuoni». La voce del fanciullo è fatta acuta da natura, perchè dovrà nuocergli il tuono alto? È l'aspro, l'ingrato, il falso, lo scordato, il troppo forte che può turbarlo e distrarlo e inasprirlo: non il tuono naturale e mediocre, qualunque egli sia. Anzi io credo dover essere al fanciullo vantaggioso esercizio, come ho toccato innanzi, fargli udire tutti i suoni per ordine, e ordinatamente le loro consonanze.

Articolo II.

Difficoltà di determinare qual sia la parte che si deve dare al fanciullo, e quale quella che da lui si deve esigere.

205. Egli è però certo, che tutta l'educazione non deve essere negativa: l'educatore o l'educatrice deve intervenire anche positivamente.

Primieramente tutti quelli, che non vogliono adulare la natura umana, la riconoscono in parte difettosa: ella manifesta assai per tempo delle disposizioni maligne.

(1) *Rien n'égale la froideur des enfants*, osserva la Necker, *pour les démonstrations hypocrites.* . L. II, c. III.

Di poi la volontà dell'uomo da prima si piega spontaneamente dietro le disposizioni naturali benigne e maligne, onde mostra anch'ella un misto di bene e di male.

Non v'ha dubbio, che l'arte deve accorrere ad emendare i difetti della natura e della volontà: a prevenirli: ad allontanare le tentazioni: ad avvicinare le occasioni della virtù.

La divina Providenza col far nascere l'uomo nel seno della società, lo consegna a' suoi simili, acciocchè essi lo aiutino nella sua debolezza, dirigano nella ignoranza, correggano nelle sue difettose tendenze.

Non vi ha dunque dubbio, che l'educazione deve avere la sua parte positiva; ma qual è questa parte, quanto ella si estende? Qual è la parte positiva dell'educazione in ciascuna delle età dell'uomo? Ecco de' nuovi problemi d'immensa difficoltà a risolversi: de' problemi, che nella pratica ricevono infinite diverse soluzioni secondo le circostanze dell'allievo, circostanze esse stesse difficili a raccogliersi e certificarsi.

206. Si può dire in generale, che la *parte positiva* dell'educazione intellettuale e morale deve essere minima nella prima età e venirsi estendendo sempre più nelle età successive: ma quale è la legge, secondo la quale si rende sempre maggiore la parte positiva? In una parola quali sono i suoi confini nelle singole età? Ecco ciò che, moltiplicandosi le esperienze e le osservazioni, le quali grazie al cielo si cominciano già a fare (ed è pur tempo, che si tolga ad applicare alla pedagogia l'arte dell'osservare e dell'esperimentare), si potrà giungere a determinare.

Intanto contentandoci noi d'additarne la via (perchè di più confessiamo ingenuamente di non sapere), porremo innanzi un principio evidente da se stesso e su questo poi condurremo il ragionamento.

Adunque, evidente cosa è, che non si deve pretendere o esigere dal fanciullo l'impossibile, ma ciò solamente, ch'egli può dare. Convien dunque sapere, che cosa il fanciullo possa dare in ciascuna età: ecco il difficile a determinare.

Il signor Naville conobbe che qui stava il nodo della questione, trattandosi di educare le facoltà intellettive del fanciullo (1);

(1) « Distinguer bene quel che si ha da *dare* al fanciullo e quel che gli si

ma la stessa questione va ugualmente applicata alle facoltà attive e morali. Devesi sempre sapere che cosa possiamo pretendere, che il fanciullo ci dia colla sua *volontà*, e non esigere da lui di più, ciò che sarebbe ingiustizia.

207. Ora quanto all'intendimento, tutto lo scopo di quest'opera mira a determinare con precisione i passi che fa l'intendimento del fanciullo, affine di venire a conoscere che cosa in ogni età si possa da lui pretendere. La volontà poi tiene dietro ne' suoi passi all'intendimento. Sarebbe dunque cosa irragionevole il pretendere dal fanciullo, che egli volesse un *bene* che ancor non conosce; o fuggisse un *male* che pure non conosce. E pure è questo che si pretende il più delle volte dagli educatori: questi vogliono che il fanciullo pensi come essi, che voglia come essi, operi come essi; o per dir meglio vogliono che il fanciullo pensi, voglia, e operi com'essi veggono che si deve pensare, volere, e operare.

L' ingiustizia di codesti educatori nasce dalla loro ignoranza. Essi si sono fatte delle regole di operare, e pretendono, che il bambino abbia le stesse regole. Quando non possono pretendere ciò per l'enormità dell'assurdo, allora tutt'al più si riducono a dire, che il bambino non ha punto *regole* di operare, perchè non è ancora arrivato all'uso della ragione.

Così vanno da un estremo all'altro. E infatti il bambino non ha certo le regole di operare dell'adulto, e il pretenderlo è una grossolana ingiustizia. Ma è parimenti un errore il supporre, che il bambino sia sfornito al tutto di *regole*. Egli ha le *sue;* e convien dirigerlo non colle nostre ma colle sue. Vero è ch'egli mostra di nulla intendere quando gli proponiamo le regole nostre; ma s'indurrebbe da questo a torto l'assenza di regole nella sua mente: è nostro il torto che non le conosciamo, che non le sappiamo in lui osservare e rilevare: egli non le ha

« ha da domandare, qui giace la difficoltà, qui sta il merito del precettore, « qui la condizione del buon successo. Se tu insegni al giovanetto quel « ch'egli può discoprire da se stesso in discreto tempo e con discreta fatica, « tu intorpidisci il suo intelletto: se tu gli nieghi i fatti de' quali ha bisogno « e la direzione opportuna per ben maneggiarli, tu arresti i suoi primi passi, « l'obblighi a perdere il tempo in inutili sforzi, lo scoraggisci. » — *De l'Education publique*, p. 106, 107.

certo in forma astratta; ma ben presto la sua mente gli porge tali regole, la formazione delle quali è ciò che dovrebbe fare l'oggetto dello studio dei pedagogici; ed è ciò in pari tempo che fu fin qui al tutto dimenticato: non si sospettò neppure che tali regole si formassero nelle prime età dell'infanzia.

208. Già abbiamo veduto, che fino dal primo ordine delle sue intellezioni il bambino percepisce l'essere sensitivo e intelligente; come pure percepisce l'oggetto *bello* agli occhi suoi. Ecco qua la culla delle due prime norme del suo operare: dietro a queste norme dirige le sue affezioni: l'essere sensitivo-intellettivo è tosto da lui amato, l'oggetto bello è da lui ammirato. Egli distribuisce adunque la sua benevolenza e la sua ammirazione dietro a' primi lumi del suo intendimento: l'atto morale nasce incontanente dietro l'atto intellettivo.

Gioverà qui anco osservare che questi due effetti della *ammirazione* e della *benevolenza* sono meno distinti nel bambino che non paia. Infatti ciò che egli ama propriamente si è il *bello;* è quello che egli *ammira*. L'ammira e perciò l'ama: l'*ammirazione* è quella prima stima, nella quale ha sua culla l'amore. Accordo bene che egli trova una reale differenza tra il volto di sua madre, e un bottone che luce; ma questa differenza non è reale e specifica, se non nella supposizione da noi fatta, che v'abbia qualche operazione delle anime fra di loro, mediante i corpi animati. Per altro noi già vedemmo, che il bambino dà l'anima anche al bottone che luce e a tutte le cose; e però non solo ammira, ma ama anche il bottone. Tanto è vero, che il fanciullo ama ciò che prima ammira, che nella lingua infantile *bello* significa lo stesso che amabile; e *brutto* significa lo stesso che disamabile. Queste due parole hanno un'estesissima significazione presso i fanciullini. Lo stesso rimane provato dall'osservazione già fatta prima d'ora, che la compassione ne' bambini si spiega verso le cose belle agli occhi loro, e il loro cuore indurisce, ove si tratti di cose che loro sembrano deformi (1).

(1) *Tout ce qui déplaît à l'enfant*, dice la Necker de Saussure, *endurcit son âme. Quand un animal blessé est joli, on lui voit partager vivement sa souffrance; s'il est laid, il s'en détourne avec horreur. Sa compassion s'évanouit aussitôt que certains défauts, tels que la difformité ou le ridicule, lui font dédaigner de s'associer à l'être souffrant.* L. III, c. VI.

209. Nella seconda età le *norme* dietro le quali il bambino dirige i suoi affetti prendono per lui un'altra forma. Avendo sonato a'suoi orecchi le voci di *bello* e di *brutto*, di *bene* e di *male* ecc.; egli non segue più co'suoi affetti i soli oggetti buoni e belli, ma già un qualche tipo di bontà e di bellezza si è formato nella sua mente, egli vagheggia quest'astrazione, egli per essa intende e pone amore anco a degli oggetti buoni e belli assenti, li desidera, impara a cercarli; e il contrario si dica dei cattivi.

Vero è, che questa sua regola astratta, questo primo tipo del bene è ancor prossimo all'oggetto: da prima non è chè il suono del vocabolo associato a diversi oggetti, della cui percezione ha memoria, e di cui ritien l'imagine, ma un po' alla volta diventa una vera idea semi-astratta; cioè composta dalle idee imaginali degli oggetti veduti. Quest'idea semi-astratta, tipo della bellezza e della bontà, è la più prossima delle idee dopo le imaginali agli oggetti: è con una regola così vicina, che non ha che a fare un passo per giungere all'oggetto Quindi gli affetti, che sono da essa diretti, ritengono ancor molto del primo foco, dell'originale impetuosità de'primissimi (1). Nè il bambino mette fin qui in gioco molti mezzi per giungere all'oggetto bramato, ma si slancia direttamente verso di quello.

210. Or questo tipo ideale del bene, che il fanciullo si forma già fino dal secondo ordine delle sue intellezioni, questa regola del suo operare è diversa in quanto alla forma dalla regola presentatagli dalla natura stessa durante il primo ordine delle sue intellezioni; ma nel fondo è la medesima. Era il bello e il buono ciò, che il fanciullo ammirava e amava, tanto nell'un tempo che nell'altro; ma prima amava e ammirava gli oggetti belli e buoni; dipoi cominciò ad amare il bello e il buono negli oggetti,

(1) Questi affetti primitivi sono così violenti nel fanciullo, che Madama Necker de Saussure sconsiglia dall'apparecchiare la pappa a' bambini su loro occhi, acciocchè tal vista non cagioni loro dolore e li turbi. *Ce sera par conséquent une attention salutaire que d'éviter de les rendre témoins des préparatifs de leur repas. Le désir aiguisé par la vue de l'objet qui peut l'apaiser, devient chez eux d'une vivacité douloureuse. La certitude que ce désir sera satisfait ne le calme point, et l'espérance est alors plutôt une peine qu'un plaisir pour eux*, L. II, c. III.

il bello e il buono si presentò in novella forma alla sua cognizione: ma la volontà ebbe sempre a suo scopo l'oggetto stesso.

Ora questo stesso oggetto, questo buono e questo bello, che forma l'oggetto de' primi affetti del neonato, continua ad esser pure l'oggetto costante degli affetti umani in tutta la vita dell'uomo, nel tempo del suo maggior vigore e sviluppo intellettuale, e quando invecchiando declinano le sue facoltà; egli è l'oggetto, a cui l'uomo volge l'ultimo sospiro morendo e che spera di rinvenire nella eternità. Ma se nel suo fondo l'oggetto è identico, non è identico però il modo, nel quale l'uomo lo concepisce; e quindi gli atti della volontà si modificano anche essi a tenore della forma, nella quale l'intendimento le presenta il bello ed il buono.

211. Questa forma emigra in ogni ordine d'intellezioni.

Ma come, oltre quel progresso, che consiste nel passaggio da una intellezione all'altra, avvi un progresso, che si fa entro ciascun ordine d'intellezioni, il qual secondo progresso esige pure non poco tempo; così anco il tipo del bene regolatore della volontà conserva la forza propria d'un dato ordine d'intellezioni, si amplifica e si perfeziona. Il seguire queste mutazioni di forma d'un ordine all'altro, come pure i gradi di perfezione entro l'ordine stesso, è l'arduo lavoro proposto alla meditazione degli istitutori della gioventù. Perocchè questi devono in ogni età del fanciullo servirsi di quel tipo che egli ha in mente, per guidarlo sulla strada della virtù: ed è questo, che essi possono e devono esigere da lui nè più nè meno, ch'egli sia virtuoso secondo quella regola di virtù, che in lui si trova formata dalla natura e non secondo un'altra. Il non esigere dal tenero fanciullo nessuna pratica di virtù è lassismo pedagogico, che nasce da ignoranza; l'esigere che il fanciullo sia virtuoso secondo una regola, che egli ancor non vede, è un rigorismo, un assurdo, una tirannia pedagogica: questa trae dietro di sè la violenza, il mal umore, l'ira cieca del precettore, la sola cosa che impari da lui lo sgraziato discepolo. Il fanciullo devesi dunque sempre considerare come un essere morale, perchè è sempre tale, ma devesi investigare in pari tempo qual sia in ciascuna sua età la forma e la natura della sua moralità: e questo è quel segreto, che non

si rapisce alla natura fanciullesca, se non con immensi studi, lunghe osservazioni e profonde meditazioni.

Articolo III.

Qual sia la regola morale del fanciullo al second'ordine delle sue intellezioni.

212. Giunti noi al second'ordine d'intellezioni del bambino, abbiamo anco indicato qual possa essere la forma della sua moralità.

Egli ha un'idea del bene già divisa dagli oggetti sussistenti, benchè questi or l'uno or l'altro s'associno continuamente ad essa.

Quest'idea non solo è divisa dagli oggetti sussistenti, come sono tutte le idee imaginali, ma essa differisce anche da queste. Perocchè le idee imaginali fanno conoscere l'oggetto fedelmente tal quale egli apparì ai sensi; ma l'idea del bene non esprime le parti indifferenti e male dell'oggetto, ma solamente l'elemento buono; come l'idea del male, lasciate pure le parti indifferenti o buone dell'oggetto, non ritiene che l'elemento malo. Quest'idea del bene o del male non è adunque solamente universale, come sono tutte le idee imaginali; ma ell'ha anco dell'astratto in quanto che non richiama l'attenzione se non ad una determinazione, ad una qualità sola dell'oggetto, lasciate le altre.

Ma che cosa è il bene e che cosa è il male per un bambino, il quale non eccede nel suo sviluppo il second'ordine d'intellezioni?

L'astrazione, che ha esercitata questo fanciullo per giungere a formarsi quelle sue idee di bene e di male, non la potè esercitare se non sulle percezioni delle cose sensibili e sulle loro idee imaginali: perocchè non vi era altro nel suo spirito, che fosse idoneo a trarre a sè l'attenzione. Il linguaggio pure, che gli fu strumento ad eseguire questa grand'opera d'estrarre dagli oggetti percepiti, imaginati, ideati l'elemento buono e il cattivo, guidò sempre la sua attenzione agli oggetti sensibili, perocchè fu di questi, che sentì dirsi dalla madre o dalla nutrice «questo è buono, questo non è buono, questo è malo».

Il bene ed il male adunque, di cui ha l'idea il nostro bambino, è un bene ed un male presentatogli dai sensi.

213. Questo bene e questo male ha in sè un elemento *soggettivo* ed un elemento *oggettivo*.

L'elemento oggettivo appartiene all'intelletto, ed è quel bello e quell'ammirato, che ammira ed ama tanto il fanciullo. Come ho detto, pare, che l'osservazione più accurata dimostri, che il fanciullo da principio *giudichi* tutto animato. Ma questo giudizio, col quale il fanciullo giudica animata ogni cosa, non si deve confondere colla congettura che ho fatto di sopra, cioè, che ciò che è veramente animato eserciti sul fanciullo un' azione veniente dall'anima, benchè per mezzo del corpo e fondentesi sull'altr'anima, benchè pure per mezzo del corpo. Se quest'azione, a cui finora i filosofi non hanno fatto attenzione, è un fatto che si verifichi ed accerti, l'effetto di quest'azione nel bambino è un *sentimento*, e non dee confondersi col *giudizio*, che fa il fanciullo stesso. Questo può essere erroneo; il sentimento è sempre reale; il fanciullo può operare dietro il *sentimento* e dietro il *giudizio*. Il *sentimento*, fin che non viene percepito dall' intelletto, non ha che una esistenza soggettiva. Vi avrebbe dunque nel *bene* percepito dal fanciullo un elemento soggettivo doppio, cioè la *sensazione corporea* e il *sentimento animastico*.

214. Trovata così l'analisi del bene del fanciullo nasce la domanda, se nell' idea che il fanciullo si fa del bene entri non meno l'elemento oggettivo che il doppio elemento soggettivo.

Questa domanda è importante per lo scopo di determinare qual sia lo stato della mente e dell'anima del nostro bambino rispetto al bene.

A rispondervi conviene richiamarci alla mente due principii da noi posti:

1° Che i primi stimoli che tirano a sè l'attenzione del bambino sono gli esterni; verso gli esterni oggetti ella va sempre spontanea e non si ripiega sul soggetto se non tardi, costrettavi da cause speciali (98, 188).

2° Che nelle prime percezioni il soggetto intellettivo non fa che affermare un'entità, ma non le qualità o determinazioni di quelle entità, le quali determinazioni s'appaga d'averle nel sentimento; e sol dopo, un po' alla volta, secondo i bisogni che

il movono, egli posa la sua attenzione anche sulle determinazioni sensibili dell'ente (109 sgg.).

Ora egli è certo che trattandosi di formarsi un'idea di bene, è necessario che quest'idea sia preceduta da delle percezioni del bene; perocchè ogni idea di bene è idea-concetto (1). Le percezioni adunque su cui vien lavorata l'idea del bene (per quantunque questa sia imperfetta) non debbono essere delle pure percezioni, nelle quali si afferma solo l'essere, ma delle percezioni già alquanto perfezionate, in cui si afferma ancora il bene.

Ma l'affermare il bene, l'affermare un ente buono è affermare un oggetto; e l'affermare un oggetto senza più è operazione infinitamente più facile e più spontanea allo spirito che non sia l'affermare sè soggetto, cangiando così il soggetto in oggetto dell'intelletto. Fino a questa terza età niente può spingere l'uomo a far prendere alla propria attività un giro così opposto al naturale, niente ricaccia quell'attività intellettiva che ha preso a moversi in linea retta, la ricaccia, dico, indietro sui suoi passi, la fa ricadere sopra se stessa, nel seno di quel soggetto da cui emana. Noi parleremo più innanzi della cognizion di noi stessi e mostreremo quanto tardi ella si manifesti nel bambino.

Non avendo adunque il bambino ancora di se stesso notizia, egli non può attribuire a sè l'elemento soggettivo.

215. Ma posto ciò, non potrà egli tuttavia percepirlo? Egli lo percepisce certamente, altramente non potrebbe estrarre l'idea del bene dalla percezione; ma egli non lo riconosce come *soggettivo*; lo percepisce come un semplice *oggetto*.

Di qui avviene che gli stessi suoi piaceri, i suoi stessi dolori, che in quanto sono sentimenti esistono nel soggetto in quanto sono osservati e percepiti dall'intendimento del bambino sono oggetti, sono qualità e proprietà degli enti reali che l'intelletto suo percepisce. Onde tutti gli affetti di ammirazione e di benevolenza, di abborrimento e di odio che si manifestano nel bambino non risguardano già i propri piaceri e i propri dolori; ma risguardano gli oggetti piacevoli e i dolorosi: egli vede in questi la sede di quel piacere e di quel dolore che esperimenta. Seb-

(1) Chiamo idea-concetto quella che oltre all'essere, fa conoscere, a chi la ha, qualche determinazione del modo dell'essere.

bene adunque ciò che sente il bambino sia in lui pel senso; tuttavia ciò che sente è fuori di lui per l'intelletto; e vi vuole un lungo tempo prima che l'intelletto restituisca al soggetto i suoi piaceri.

Quello poi che nasce de' piaceri e de' dolori nasce ugualmente di tutte le sensazioni che l'uomo ha mediante gli organi esterni. L'intelletto che ha per legge di concepire ogni cosa oggettivamente, vede le prime sensazioni, cioè il colore, il sapore, l'odore ecc. negli oggetti da lui affermati colla prima sua percezione, affermati con questa percezione in conseguenza della azione esercitata da essi nel suo senso. Tale è la ragione onde il comune degli uomini risguarda come qualità de' corpi le accennate modificazioni del proprio sentimento, e convien che intervenga una profonda ed assidua meditazione filosofica per disingannarli a pieno, e spogliare le forze esterne delle vesti usurpate, di cui si coprirono fino dalla nostra infanzia, si abbellirono, e per così dire rimpolparono e rinsanguinarono. E veramente quelle forze denudate in tal modo dall'inesorabile pensiero del filosofo si rimangono aridi scheletri, e quasi volevo dire tenui, impercettibili spiriti e nulla più.

216. Da queste osservazioni nasce la singolare conseguenza, che il bambino, che nel suo essere di animale opera al tutto soggettivamente, nel suo essere di uomo cominci ad operare dietro a de'motivi oggettivi, assai prima che il suo intelletto e la sua volontà conosca ed ami ciò che è soggettivo, ciò che si riferisce a sè stesso. Perchè le cose stesse sensibili, che al soggetto propriamente appartengono, quella piccola intelligenza non le vede come tali, ma come altrettanti oggetti li contempla e li ama o li abborrisce.

Quindi fu giustamente osservato ne' bambini un mirabile disinteresse anche in quelle cose che fanno tratti dal piacere e dal dolore; ed a torto si pretende da alcuni incapaci di osservare la natura umana, che l'amor proprio sia il primo degli affetti che si manifesta (1). Un'autrice, che noi abbiamo citata so-

(1) Si distinguano le operazioni animali e istintive dalle operazioni intellettuali. Io ho dimostrato che a torto alcuni sostengono che l'animalità operi per interesse, e a torto sostengono altri che l'operare di lei sia disinteressato.

vente, con gran finezza dice che il bambino « troppo imprevi-
« dente per lasciarsi andare schiavo de'suoi bisogni, ha la pazzia,
« talor anco la fierezza dell'Indipendenza, e quand'egli il tutto
« riceve dalla nostra mano, la sua amicizia tuttavia mantiene
« ancor l'aria disinteressata ».

217. Se noi dunque vogliamo raccogliere da tutto ciò qual sia la virtù morale del bambino, diciamo che questa consiste tutta nella sua *benevolenza,* perchè questa benevolenza è oggettiva e però imparziale, fornita di disinteresse, preceduta dalla stima dell'oggetto da lui amato: insomma è quella benevolenza stessa, a cui si riduce finalmente la virtù dell'uomo in qualsiasi altra età, perocchè esser buono è lo stesso che amare (1).

Di qui si scorge che la differenza della virtù del bambino e di quella dell'adulto (prescidendo dal merito) non istà nell'essere l'una benevolenza e l'altra no: chè l'una e l'altra è ugualmente benevòlenza; ma consiste nell'oggetto diverso di questa benevolenza: perocchè l'oggetto della benevolenza si amplifica in ragione dell'età e del progresso della cognizione.

218. Ora, oggetto della benevolenza, lo dicemmo già, non è che il bene. Qual è dunque il bene che può esser noto al bambino non arrivato più in là del second' ordine delle sue intellezioni?

Se queste intellezioni non han per oggetto che le cose sensibili, egli è chiaro che egli amerà ciò che i suoi sensi gli rappresentano come bello e come amabile, il cibo, la luce, il volto ridente d' un altro essere umano: questi e somiglianti sono gli elementi da cui trae quel concetto di bene, che dirige poscia tutti i suoi affetti. Egli dunque ritrova e riconosce il bene in tutto ciò, da cui gli vengono delle sensazioni aggradevoli, e tutto ciò l'ama con effusione di cuore imparzialmente. Ecco la sua regola morale: non è certamente la nostra, ma ella è vera per lui, è l'unica che egli possa avere: se noi non lo disturbiamo

Il vero si è che quell'operare nè ha *interesse,* nè *disinteresse;* e lo stesso si dica dell'operare del sentimento in generale. Vedi *Storia comparativa de' sistemi morali,* C. IV, art. IV.

(1) Questo vero risulta, come pare a noi, manifesto da quanto abbiamo scritto sulla morale.

ne'suoi interni movimenti, egli la segue con semplicità e con ogni fedeltà: egli è giusto ne'suoi atti benchè non lo sappia: la sua moralità già esiste, quantunque non se ne sia formato ancora alcuna coscienza.

Articolo IV.

Se si possa nuocere alla moralità del bambino, mentr'egli si trova ancora al second'ordine delle sue intellezioni.

219. Il bambino che giunge col suo intendimento alle intellezioni di second'ordine potrebbe guastare la sua moralità in due modi:

1° Formandosi delle regole false del bene e del male;

2° Non dirigendo i suoi affetti e le sue operazioni fedelmente a seconda delle regole del bene e del male ch'egli si è rettamente fatte.

220. Supponendo che il fanciullo operasse da se stesso senza l'influenza d'altre persone, egli non potrebbe formarsi delle regole false, se non a condizione che nelle sue prime percezioni apprendesse gli oggetti buoni per cattivi, e gli oggetti cattivi per buoni: conciossiachè è da queste sue percezioni, ch'egli trae poscia i concetti del bene e del male, che gli servon di regola. Ora questo è impossibile: conciossiachè le percezioni seguono le sensazioni, e queste non ricevono in sè errore (1).

Ma il bambino non fa tutto questo da se stesso: i concetti sono astrazioni e però egli se li forma coll' uso del linguaggio che riceve dalla società. Egli è vero che chi gli parla da principio non può ingannarlo del tutto; perocchè se gli si dicesse sempre che è bene quello che i suoi sensi gli presentano per male, egli finirebbe col persuadersi che il vocabolo bene significasse male, e che il vocabolo male significasse bene; il che non sarebbe errore di cosa, ma sol mutazione di vocaboli. Ma se nel primo imparar della lingua il bambino non può essere ingannato,

(1) Nel *N. Saggio* (n. 1246), ho dimostrato che le percezioni e le prime idee sono l'opera della natura, del tutto indipendenti dall'umano arbitrio, e però immuni da errore.

perchè non potrà egli sottostare all'inganno tosto che ha già conosciuto alcuni vocaboli? Poniamo che al vocabolo *bene* aggiunga pure il significato d'un giusto concetto (benchè sempre ristretto agli elementi del bene de' quali egli ha sperienza): e lo stesso dicasi del vocabolo *male*. Ora non può egli cominciare qui tosto a soggiacere alle altrui delusioni? (1) Se altri gli dice che è male quello che è bene, quando egli già intende il vocabolo male, non finirà egli a persuadersi che l' oggetto di cui gli si parla è male? Il suo senso gli dice il contrario: sia pure: ma in questa età è egli vero che creda solo al proprio senso, alla esperienza propria?

221. Egli è certo che oltre le facoltà del senso e dell' intelligenza si risveglia assai per tempo nel bambino la facoltà della persuasione (2) di cui una funzione è la credenza volontaria, la volontaria adesione a ciò che altri ci afferma.

Non solo noi possiamo credere arbitrariamente a ciò che altri ci dice, ma noi n'abbiamo altresì l'inclinazione, ed è principalmente per questa inclinazione che riescono tanto dannosi a' fanciulli i mali discorsi: fossero questi anco di cose prave, a cui il fanciullo non sente ancora alcun malo eccitamento, egli tuttavia con facilità vi aderisce pel solo bisogno di credere, di uniformarsi all'altrui sentimento. Ora una tale tendenza già si manifesta assai visibilmente nel bambino il più tenero, ed ella anzi lo aiuta mirabilmente ad apprendere con facilità il linguaggio materno.

Di qui ne viene la conseguenza, che la veracità nelle educatrici o negli educatori è una dote necessaria fin dalle prime parole, ch'essi rivolgono ai fanciulli tenerissimi.

E veramente se questi educatori non dicono costantemente bene a ciò che è bene pel fanciullo, questi troverà una

(1) Si dirà che in questo caso il fanciullo è già passato al terz'ordine d'intellezioni; ma se ben si considera, non è questa necessaria conseguenza: perocchè il *concetto* del bene, finchè si tratta di cavarlo immediatamente da percezioni o idee imaginali, egli è sempre il risultato d'intellezioni di second'ordine.

(2) Vedi qual luogo tenga tra le umane potenze questa della persuasione (facoltà così importante e così dimenticata da' filosofi) nella Tavola sinottica delle facoltà dello spirito umano posta da noi in fine al terzo libro dell'*Antropologia*.

discrepanza tra ciò che sente col suo senso, e ciò che gli viene affermato dalle persone. Indi le sue due facoltà del *sentire* e del *credere* sono poste in contradizione fra di loro, e non vi ha nulla che più ritardi e imbarazzi lo sviluppo del fanciullo di quello che il porre le sue facoltà in lotta tra di loro, sicchè l'una distrugga quello che l'altra tenta di edificare. Il povero infante non sa più a cui attenersi; non sa se sia la facoltà del *senso* che lo inganni, o la facoltà della *credenza*; confuso la mente, egli non ha più l'agio di formarsi delle opinioni ben ferme sul merito delle cose, e fino che non si delibera per l'una facoltà o per l'altra, egli è in uno stato d'inutile incertezza, e violenza: lungi dal fare de'passi innanzi, perde anzi per molto tempo la disposizione della tranquillità, della chiarezza, dell'ordine che gli è indispensabile per avanzarsi nella sua via. Quando poi si deliberi verso l'una delle due opposte facoltà, egli non crederà mai alla prescelta fermamente, ma in modo vacillante; di che formerà un carattere debole, senza profonde impressioni, grandi e semplici sentimenti, decisa attività che nasce da quelle e da questi. Che se prestasse fede all'altrui voce rinnegando il proprio sentimento, egli perde in questo una guida sicura e potrebbesi quindi prevedere che il bambino riuscirà almen uomo leggiero. Se poi s'attiene al sentimento proprio rinunziando all'altrui autorità, egli semina con ciò solo in sè medesimo la diffidenza verso de'suoi simili, e dopo una gioventù indocile egli raccoglierà nell'età più adulta i frutti della disunione, dell'egoismo, d'una inesplicabile malignità.

Parlare adunque al bambino col linguaggio il più preciso, il il più verace, il più conforme a'migliori suoi sentimenti dee essere un'avvertenza importante per l'educazione di questa età.

Il fanciullo che ingannato dalle altrui parole si forma de' concetti imperfetti o falsi del bene, egli certamente si forma con ciò delle regole false od imperfette della sua morale. Tuttavia non si potrebbe riconoscere immoralità nel fanciullo che cede in tal modo all'inganno: egli non dispregia con ciò, nè fa torto volontariamente, nè odia: si attiene ad una delle due potenze nell'impossibilità di attenersi ad entrambe: la scelta non è dovuta al suo arbitrio, ma alla prevalenza dell'inclinazione verso una delle due potenze. Tuttavia hassi a distinguere l'immoralità

dalla disposizione alla immoralità: i falsi concetti e le false regole del fanciullo non costituiscono immoralità, sono bensì una disposizione alla immoralità pel tempo avvenire.

222. Noi ci proponevamo oltracciò un'altra questione, se il bambino pervenuto al second'ordine d'intellezioni seguita sempre le regole del bene e del male, o talora volontariamente se ne allontani.

Ora a questo rispondiamo ch' egli le seguita fedelmente, e che non potrebbe allontanarsene senza pervenire al terzo grado d'intellezioni. Perocchè dopo essersi formata la regola del bene e del male per allontanarsene egli dovrebbe giudicare praticamente, che è male ciò che quella regola gli mostra esser bene, il che suppone una nuova riflessione, della quale parleremo nella Sezione seguente.

Articolo V.

Come si può giovarsi della facoltà di credere *per disporre il bambino alla bontà morale.*

223. Non conviene perder di vista che ogni bontà morale si riduce alla benevolenza, e che ogni male morale non è che odio, ovvero limite imposto alla benevolenza.

Ora due sono gli uffizi dell' educatore relativamente alla benevolenza del fanciullo: 1° il farla nascere, 2° l'ordinarla convenientemente (1).

Non è meno importante il primo del secondo di questi due uffizi: perocchè la mole di benevolenza che sorge nell' animo umano è la materia, onde si compone la virtù (2): colui che

(1) Chi attentamente considera, troverà che il *disordine* si è quello che limita la benevolenza. La benevolenza universale all' incontro non è che la benevolenza ordinata. Questo è ciò che tende a dimostrare il libro da me publicato col titolo *Storia dell'amore.*

(2) Assai acconciamente Mad. Necker de Saussure riprende la gelosia delle madri che allontanano da' bambini le rivali subalterne di cui temono che tolgano loro l'affetto de' figliuoli: *C'est mal entendre leur propre intérêt,* dic'ella, *les affections se transplantent plus aisément qu'elles ne croissent!* — L. II, c. v.

ha un gran sentimento di benevolenza diverrà assai facilmente un uomo virtuoso.

Noi faremo dunque qualche riflessione primieramente sulla maniera di far crescere la benevolenza nel fanciullo, e poi sulla maniera di ordinarla.

224. Nella prima e nella seconda età il fanciullo che non possedeva ancora nè linguaggio nè concetti astratti, non potea ricevere il sentimento della benevolenza se non dalle aggradevoli sensazioni che gli oggetti esterni gli procuravano; perciò abbiamo già detto che il mantenere il bambino in uno stato di tranquillità, di serenità e di gioia abituale apre il suo cuore a sentimenti benevoli.

Ma ora nella terza età conviene che l'educatore si giovi anco del linguaggio ad ottener questo fine, ed egli può assai agevolmente giovarsene attesa la facoltà della persuasione, che nel bambino assai per tempo si manifesta non solamente colla funzione della percezione, ma ancora con quella della *fede.*

Le persone dunque che educano o che semplicemente parlano al bambino potranno usare a tal fine la regola di lodare generalmente le cose buone e ben di rado biasimare le cose cattive, ma di queste piuttosto tacersi; il che è quanto dire far un grand'uso delle parole *bello, buono*, *bene*, ecc. e fare un uso assai scarso delle parole contrarie *brutto, cattivo, male,* ecc. Sarebbe poi errore gravissimo l'applicare quest'ultime parole a persone (1).

Così udendo il bambino a lodare come buone e belle tutte le cose e niente a biasimare, farà sì, che i suoi affetti di benevolenza che seguono indubitatamente i suoi pensieri, si svolgano più prontamente e più ampiamente che non gli affetti contrarî di malevolenza: egli verso tutto ciò che lo circonda profonderà il suo amore e la sua gratitudine.

Ed è poi difficile per non dire impossibile che v'abbia tal cosa, la quale non si possa da qualche lato presentare come buona e bella al fanciullo e fargliela amare.

(1) Supponendo il bambino, com'io credo, che tutti gli oggetti da lui percepiti sieno ugualmente persone, ne viene una ragione di dovere essere ritenuti nel biasimar checchessia in presenza del bambino.

Articolo VI.

Altre industrie allo stesso fine.

225. Quando il fanciullo comincia intendere i segni convenzionali delle parole, egli comincia ad intendere ancora i segni naturali de' gesti e degli atteggiamenti. La lingua naturale aiuta il fanciullo ad apprendere la convenzionale e viceversa: le due lingue sono apprese insieme come una cosa sola (1).

Quando i gesti e gli atteggiamenti esprimono degli affetti, egli al veder quelli sente questi, sia per un'operazione animastica, sia perchè l'istinto d'imitazione il conduca a riprodurre in sè quegli atteggiamenti stessi che sono dalla natura associati a quegli stessi affetti, sia che l'una e l'altra di queste due cagioni entrino a formare quella mirabile *simpatia*, che si osserva ne' fanciulli. Ma nella terza età non fa solamente tutto ciò, ma per lui i gesti e gli atteggiamenti gli sono de' veri segni che gli appalesano l'interno delle persone colle quali egli usa.

Mi si permetta di riferire ancora le altrui osservazioni.

« La stessa facoltà che noi vedemmo manifestarsi all'età di
« sei settimane, a quella d'un anno si è molto sviluppata. A
« questo tempo un fanciullo vispo e per conseguente avanzato,
« legge le impressioni sui volti. Voi vedete riprodursi in lui tutto
« il cangiante del vostro umore; egli non sa onde venga quel
« cangiar che fate, e pure egli lo divide con voi e rimanen-
« dosi straniero a tutte le cause, s'associa a tutti gli effetti.
« Egli è uno specchio, in cui risulta il vostro stato morale con
« una fedeltà maravigliosa.

« Ancor prima, in un fanciullo di nove mesi, fui io stessa te-
« stimone di un fatto che riferirò per esempio. Giocava questo
« bambino gaiamente sulle ginocchia materne, quando entrò nella

(1) I gesti e gli atteggiamenti vengono talora riprodotti dal fanciullo nella seconda età per istinto d'imitazione. Può esser anco che nelle loro percezioni vi sia mescolato il sentimento animastico. Ma questi gesti e questi atteggiamenti diventano ancora più efficaci nel fanciullo, quando questi attribuisce loro anco una significazione, e fanno su lui (oltre i precedenti) anche gli effetti d'una lingua. Perciò ci siamo riserbati qui a favellarne.

« stanza una donna, la cui fisonomia esprimeva una tristezza
« notabile sebbene calma. Questa persona a lui conosciuta, ma
« senz'aver ad essa particolare affetto, fissa l'attenzione del bam-
« bino. Un po' alla volta il suo volto si scompone, i giuoche-
« relli gli cascano dalle mani, e finalmente si restringe pian-
« gendo nel sen di sua madre. Non avea egli paura, non pietà,
« non tenerezza: egli solo sofferiva e alleggiava il suo male colle
« lagrime.

« Simigliantemente, un fanciullo che di quindici o sedici mesi,
« assiste ad una lettura seria, e vede in tutti i volti l'espres-
« sione del raccoglimento, è colto solitamente da un certo ri-
« spetto; ecco ciò che spiega come un sentimento, apparente-
« mente troppo elevato per dover essere provato dall'infanzia,
« il sentimento religioso, può germinar di buon'ora nelle anime
« giovanili. Un'impressione da prima senz'oggetto, ma non senza
« analogia con quella solenne emozione che fa provare un culto
« sincero, si comunica al fanciullo per simpatia. Egli sentesi en-
« trato in una regione santa; l'idea che vi è qualche cosa di
« sacro si mette poco a poco nel suo cuore; e quando in ap-
« presso gli si nomina Dio come l'oggetto invisibile dell'eterna
« nostra adorazione, non gli fa più maraviglia il concetto d'una
« potenza nascosta: egli crede di aver provato l'effetto impo-
« nente di sua presenza (1) ».

Questi fatti si debbono mettere a profitto.

226. Conviene che anche colle lingue naturali si comunichi al bambino pensieri di bontà e di rispetto: egli apprenderà la maniera di concepirli, se tutto ciò che vede d'intorno di sè glieli mostra e glieli comunica.

Quindi medesimo apparisce il danno che alla tenera anima del bambino risulta dai segni esterni dell'ira, del livore, dell'odio, della malignità, della derisione ecc. Sono altrettante parole seduttrici, dove egli attinge una ineffabile malizia.

Dannosi sono parimenti al bambino i terrori e le paure incussegli o con parole o con atti: ma di questo fu già parlato da tanti che è inutile il fermarvisi. Solo farò un'osservazione. Ho già detto che nell'educazione conviene aver per maestra la

(1) Mad. NECKER DE SAUSSURE, L. II, c. IV.

natura. Or se noi osserviamo la natura, noi troveremo ch'essa inclina sempre il bambino alla speranza ed ai pensieri gai; e che all'incontro l'allontana da' timori e da' pensieri mesti. Non avviene mai che il bambino si componga da se stesso delle imaginazioni cupe, tristi, dolorose: ma sì egli va fantasticando cose belle, liete, ridenti. Non appartiene solamente questo fare al bambino: ella è una legge costante di tutta la natura umana: e ci torneremo sopra. Ora ci basta di chiedere: Perchè non aiutiam dunque gli avviamenti di questa natura? Perchè non ci facciam dunque discepoli alla providenza che ha costituita la natura? Perchè vorremo impaurire o rattristare quell'animo che questa spinge al coraggio ed alla allegrezza?

Articolo VII.

Della resistenza considerata relativamente al bambino della terza età.

227. Ma non è egli anche il timore un affetto posto dalla natura nel seno dell'anima umana? Perchè dunque ve l'ha posto? Per contenere, anche mediante il timore d'una forza superiore, l'uomo ne' suoi doveri, e perchè l'uomo mediante il timore abbia il sentimento della propria debolezza comparata a ciò che vi ha di possente fuor di lui, che è il Creatore, ovvero degli enti che fanno la volontà del Creatore. Ora, il nostro bambino non ha bisogno d'un timore procuratogli, giacchè nè potrebbe ancora riconoscere il timore come ministro della giustizia divina, nè quel timore fantastico che pazzamente gli si cagionasse avrebbe il carattere d'un timor morale, ma unicamente d'un timor cieco atto a conturbare e non a raddrizzare la sua riflessione. Quanto poi al sentimento della propria debolezza, egli lo ha troppo; nè il timor riverenziale verso l'essere supremo può suscitarsi in lui altramente che dall'idea di quest'essere ottimo massimo; e non da altro.

228. Escluso dunque ogni timore fantastico e procurato al nostro tenero fanciullo, rimane tuttavia a cercare se giovi l'adoperar con lui alcuna resistenza a' suoi voleri, e caso che sì, in qual misura ella debba essere.

Or per rispondere alcuna cosa a questa questione, in primo luogo non v' ha dubbio, che ove qualche cosa possa nuocere alla sua salute corporale, questo non gli si dee concedere: glielo si dee però diniegare in modo da cagionargli la minor pena possibile; e però il miglior precetto consiste a predisporre le cose in modo che tali voglie in lui non insorgano.

Queste voglie non sono morali ma fisiche, ed è perciò appunto che sarebbe cosa ingiusta che noi non procurassimo tutte le vie per eluderle senza sua pena.

Ma oltre di questo disordine fisico possono benissimo manifestarsi delle disposizioni contrarie alla morale. Prendendo noi a parlare della resistenza che dobbiam fare a queste, verremo a rispondere alla seconda questione propostaci « in qual modo si possa ordinar la benevolenza del nostro bambino ».

§ 1. — *Esercizio di pazienza che si può far fare al bambino.*

229. Ora, una delle prime disposizioni anti-morali che si manifestano nel bambino è l' impazienza; benchè questa stessa trae più forza dall'abitudine che da altro. L'esercizio di pazienza che può convenire anco al bambino non si dee trascurare, ma dee farsi con somma delicatezza; ed ecco una madre che ne suggerisce il modo.

« Fino a tanto che il bambino gioca così adagiato, voi potete
« riprendere le vostre occupazioni. Uno sguardo, qualche segno di
« intelligenza datogli di tempo in tempo basta a dirgli ch'egli è
« protetto, e la sicurtà ch'egli ne prende è perfetta. Non ingan-
« nate mai un tal sentimento. S'egli viene a sofferire o se il suo
« interior movimento incominciando a languire non può più span-
« dersi su di ciò che l'attornia, andate da lui. Tuttavia non vi af-
« frettate e tentate di prestargli occasione d'un breve esercizio di
« pazienza: procurate di fargli attaccare un senso a questa pa-
« rola: *aspetta*. Se questa parola significò mai sempre una sacra
« promessa, ella prenderà per lui a poco a poco un gran valore;
« intenderà ch'egli deve ricevere ma non esigere: e di ciò non si
« renderà che più riconoscente e più tenero (1) ».

(1) Mad. Necker de Saussure, L. II, c. III.

Qui la pazienza non è un sofferir fisico (ciò che si dee sempre allontanar dal fanciullo), ma è un sofferir morale, se pure è sofferire; è di più una scuola in cui guadagna l'intendimento e l'animo del fanciullo. Egli aspetta di buona voglia, e questo è già un gran bene: egli comincia con ciò ad ordinare la sua benevolenza.

§ 2. — *Rettificazione de' suoi concetti.*

230. Il senso di natura sua è impaziente (1): l'aspettare pazientemente è sempre un esercizio d'intelligenza.

L'*impazienza* che proviene dal senso all'uomo non è ella stessa un male morale, ma è una mala disposizione alla moralità, che di buon tempo conviene addestrarsi a superare.

L'*ira* si trova pure nel senso, e in quanto si trova nel senso è anch'essa nulla più che una mala disposizione. Questa si dee prevenire nel bambino acciocchè non nasca, e ne abbiam parlato.

Queste passioni e delle altre, di cui parleremo in appresso, si appalesano fino dalla prima infanzia, nella quale età l'operar sensuale può assaissimo: e però esigono una resistenza sapiente assai più morale che fisica.

231. Le passioni poi influiscono immensamente sulla volontà, e questa sull'intendimento; onde avviene che l'intendimento giudichi per *bene* quello che è favorevole alle passioni, e per *male* quello che è ad esse contrario. Se dunque sono insorte le passioni nel bambino ed egli perciò non si trova più in uno stato di tranquillità, avviene ch'egli falsifichi i suoi concetti. Perocchè egli non prende più a misura del bene il natural suo sentimento e il sano istinto; ma un sentimento passionato e un istinto guasto. La falsità di questi concetti sul bene e sul male delle cose passa per vero inosservata; ma que' concetti intanto sono le regole dell'operar del bambino, e per conseguente egli ama falsamente, ed odia ciò che dovrebbe amare. Tali semi di falsità nell'intendimento e di traviamento nel cuore sono minuti come quello della senapa, ma crescono occultamente in un grande arbusto: n'escono di que'giovani il cui freddo e cattivo carat-

(1) Sui caratteri diversi che presenta all'osservazione l'*operare del senso* e l'*operare dell'intendimento*, vedi *La Società ed il suo fine*, L. III, c. v.

tore è inesplicabile: n'escono degli uomini pessimi e incorreggibili. In somma la sorte degli uomini dipende sovente da quegl' ignorati cominciamenti.

Come dunque convien talor prevenire, talor far resistenza alla passione; così giova correggere i falsi concetti del bambino. Grand' errore è l' adularlo, come pur si fa per voglia di dargli piacere; grand'errore è confermare i suoi concetti se falsi; noi dobbiamo anzi sostituirgliene di migliori: e sopratutto guerreggiare in lui que'concetti che lo portano all'odio, quelli co'quali egli giudica sfavorevolmente delle cose.

Noi dobbiamo mostrargli il lato buono delle cose; e sebbene egli non intenda a quest'età se non il bene e il male sensibile oggettivizzato, tuttavia noi possiamo anco dirgli buone quelle cose che hanno un effetto buono in futuro; il che è un facilitargli l'atto intellettivo, col quale un tempo giungerà a conoscere la verità del nostro giudizio. Noi possiamo far ciò giovandoci della sua facoltà di *credere*, come abbiam detto.

§ 3. *Purgazione delle malevolenze.*

232. L'impazienza e l'ira, che hanno la loro culla nell'animalità e fino che rimangono in questa non sono più che disposizioni anti-morali, ben facilmente tirano a sè l' assenso della volontà, e allor tosto si cangiano in atti ed abiti immorali.

Una passione che pur s' origina nel senso animale, ma che passa prontamente nell'ordine dell'intendimento, si è l'avversione che in odio si trasmuta.

Io non credo che a quest' età possa aver luogo nell'animo umano l'invidia che è dolore del bene altrui.

Il fatto che narra S. Agostino del bambino suggente il latte e risguardante con biechi occhi il suo collattaneo (fatto che si rinnova non di rado) mostra un'apparenza d'invidia; ma io tuttavia lo dichiarerei una semplice avversione. Suole anche nelle bestie avvenire il simile: due cani che mangiano ad una scodella ringhiano e si mordono. Non può dirsi che il movimento nasca dal dispiacere che l'un cane ha del bene dell'altro, ma piuttosto nasce, io crederei, dall'apprendere il compagno come

impedimento e diminuzione del suo ben proprio. L'animale non per intelligenza ch'egli abbia, ma per la forza unitiva del suo sentimento può benissimo apprendere il cibo che scema alla presenza dell' altro cane, e odiare questa diminuzione di cibo, e con essa insieme l'altro cane che ad essa congiunge nella sua fantasia.

La quale operazione animale somigliantemente avviene nel bambino, ma sopraggiungendosi poi il giudizio dell' intelletto, o anche solo l'atto della volontà, in vero odio si cangia.

233. Ora questi accidenti sono da prevenire con diligenza nei bambini, perocchè eglino difficilmente possono sostenere la gravezza della tentazione, nè hanno armi a difendersene.

Nata poi qualche avversione, conviene impiegare tutte le vie acciocchè se ne purghino le loro anime, e si potrà, quando si usi il bambino, o la persona qualsiasi, oggetto della malevolenza, a procurare all'odiatore i piaceri ch'egli brama; nel qual caso essa perderà l'odievolezza e il bambino l'odio.

§ 4. *Remozione dei limiti che facilmente si pongono agli affetti benevoli.*

234. Uno de' fenomeni difficili a spiegarsi nel bambino (ed è un fatto proprio dell'umanità) si è come essendo egli di sua natura benevolo, tuttavia un po'alla volta venga limitando i suoi affetti ad un circolo determinato di persone e di cose.

Egli par certo che il neonato sia indifferente all'una od all'altra persona; almeno egli è certo che s'affeziona a qualsiasi lo aiuti ne' suoi bisogni e lo accarezzi. Indi è ch' egli prende talora affetto alla nutrice più che alla madre ove con quella abbia più di consuetudine che con questa, e da quella, non da questa, riceva i materni servigi. Nè il neonato sceglie da se stesso la nutrice, ma egli l'ama quale gli venga data: e in capo a sei settimane sorride imparzialmente a quel volto femmineo che prima a lui ride. Ella è dunque universale la disposizione che ha il bambino alla benevolenza prima che questa si attui, ma attuata in lui la benevolenza, ella prende tosto una forma limitata ed esclusiva. Al bambino d' un anno le persone nuove

già fanno sinistra impressione, e questo adombramento, che egli prende dagli sconosciuti, va aumentandosi fino a un certo tempo coll'età: egli divien rispettoso, ritroso, ruspo, ispido agli stranieri, e gli bisogna buon tempo a dimesticarvisi. Come si può egli spiegare un tal fenomeno?

Io credo che più cause concorrano a produrlo, ed è forse difficile il conoscerle tutte.

235. Primieramente gli affetti razionali prendono legge dall'intendimento che propone loro gli oggetti. Ora nella sfera della intelligenza si dee por mente al fenomeno dell'attenzione. L'attenzione è un concentramento delle forze sparse, e da prima allentate dello spirito, le quali così tutte unite si applicano ad un punto solo, ad un oggetto solo. E quando lo spirito raccoglie così la sua attenzione in un solo oggetto, egli non è più per gli altri, le sue forze sottratte loro o non gli danno più di essi contezza, o glie la danno ben languida. Or l'accentramento delle forze, che avviene nell'intendimento, avviene somigliantemente nella volontà. Le virtù di questa potenza fino a tanto che rimangono lente e dissolute sono indifferenti all'uno ed all'altro oggetto e disposte ad applicarsi a qualsiasi; ma tosto che sono richiamate ed applicate ad uno o ad una data periferia d'oggetti, a tutti gli altri fuori di quella rimangono nulle; perocchè la quantità disponibile per così dire della benevolenza della volontà è già in determinati oggetti esaurita.

236. E questa spiegazione basterebbe se si trattasse di dar ragione solamente del perchè l'animo del bambino affezionato ad un dato circolo di persone e di cose si mostrasse a tutte le cose nuove freddo ed indifferente. Ma nel fenomeno che noi vogliamo spiegare si mostra un altro accidente. Il bambino nella terza età e in alcune delle susseguenti non è solo senza affezione per le persone non più vedute, ma egli riman sorpreso e intimorito al loro comparire, si arretra da esse se l'avvicinano, si mostra loro turbato, corrucciato, ostile. E perchè mai tutto ciò? Tentiamo d'indicare alcune delle principali cagioni che noi crediamo influire a produrlo, senza assicurarci tuttavia di rilevarle tutte.

Mi sembra probabile che quando l'animo umano non ha più della benevolenza da distribuire, gli rimangono gli affetti contrari del timore, della malevolenza, dell'odio estremamente suscetti-

bili (1). Quando il bambino vede de'suoi simili e non ha amore da donare ad essi, questi suoi simili rimangono per lui degli esseri misteriosi, da cui non aspetta bene, e de'quali teme la forza: non essendo agl'occhi suoi abbelliti del suo amore, conciossiachè l'amore è quello che a noi abbellisce e indolcia gli oggetti, quegli esseri tornan molesti al suo pensiero che rimane nell'incertezza sulla loro favorevole o avversa natura. Fu già osservato da altri, che al comparir nella mente del fanciullo un'idea nuova, nasce in lui un cotale sbigottimento. Se un'idea nuova fa quest'effetto, una percezione nuova deve farlo anche più, quando un tale effetto non venga eliso o coperto da un altro affetto maggiore di benevolenza.

237. S'aggiunga un'altra legge psicologica, quella per la quale « è sempre molesto all'uomo il tornare indietro sia co'suoi pensieri, sia co'suoi affetti, il disfare cioè gli atti delle sue potenze intellettive ed affettive per doverli rifare in altro modo ». Se si vuole averne la prova in qualche sperimento fatto sui fanciulli basta raccontar loro qualche storiella: essi la gustano sommamente: ma guai se voi mutate qualche menoma circostanza, o anco semplicemente vi aggiungete nel contarla loro la seconda volta! essi tosto vi correggeranno: vogliono assolutamente la stessa scena. E perchè? perchè avendo quella scena viva nelle loro menti, essi ripugnano a guastare o a cancellare quel bel quadretto imaginario per ridipingerlo. Or quel che avviene ne'fanciulli rispetto alla fantasia ed all'intendimento avviene somigliantemente in essi rispetto alla volontà. Non sono i fanciulli come gli adulti: questi riserbano sempre indietro qualche parte de'loro affetti per poterli collocare poi in quegli oggetti nuovi che li meriteranno: ma i fanciulli all'incontro senza pensare al futuro, concetto che ancor non hanno, ne' primi oggetti versano tutto il tesoro del loro cuore. Ho già osservato la veemenza e la semplicità delle affezioni e passioni fanciullesche (158-162). Ciò posto, egli è manifesto che quando si presenta loro una persona nuova hanno un naturale invito ad amarla; ma tuttavia nol posson fare se non a condizione di tirare indietro dell'amore già distribuito, e darne una parte a quella persona. Or questo invito è loro molestissimo per due ragioni; la prima perchè dovrebbero disfare

(1) Vedi la nostra *Storia dell'Amore*, L. I, c. II.

un atto di benevolenza già fatto, riducendolo a più breve misura; la seconda, imperocchè in qual maniera potrebbero essi ritirar l'amore posto alle cose amate? Non sarebbe egli un far torto a queste? In qual maniera cominciar a disamar quelle a cui hanno dato tutto il loro amore? Che demerito si hanno? Che colpa? Insorge appunto ne' bambini un sentimento simile, ma opposto, a quello della gelosia. Come la persona gelosa soffre e s'irrita al timore che altri gli rubi o scemi l'amor dell'amante; così il bambino che è l'amante teme che altri gli rubi o scemi al suo cuore quell'amore che egli pone alla persona amata, e alla quale non lo vuol torre. Quest' affetto del bambino non si attacca solamente alle persone, ma a tutte le cose che lo circondano. Indi è che le mutazioni d' oggetti o di ordine nella loro vita riescono talora al bambino grandemente moleste, e gli mettono del mal umore.

238. Una terza cagione che si lega a questa seconda ha parte nel fenomeno che noi cerchiamo di spiegare. Il bambino ha l'istinto primieramente di evitare il dolore, in secondo luogo di godersi in calma il proprio benessere; la sua natura è piena di piacere perchè piena di vita e di sensibilità. Oltracciò, quando ha distribuiti tutti i suoi affetti alle persone e alle cose tra cui si trova, ha tracciato in ciò stesso la sfera della sua felicità. Quivi ritrova tutti i suoi beni, nè pensa che ve ne possano essere altri. Qual meraviglia adunque ch' egli possa esser geloso di questo suo cotal dominio? Un essere nuovo che gli si presenti già gli sconcia quel tutt' insieme che forma il suo stato, e che percepisce come una cosa sola: già gli rompe quel cotal suo paradiso infantile a cui è attaccato e che non vuol vedere mutarsi, come non vuole che gli si muti niun accidente della novella che gli si narra. A questa ragione è affine l'istinto che hanno i fanciulli, e l'idea che ben tosto loro nasce della proprietà. Tutte le cose che li circondano diventano per la *forza unitiva* del loro sentimento altrettante parti di sè stessi: il levargliene alcuna è uno squarcio fatto nel loro sentimento. Questo fenomeno si manifesta anco negli animali perchè tutto si compie mediante la forza unitiva, che anco nella natura animale si trova; ed ha le apparenze di pensiero ed amore della proprietà,

sebben non sia tale. Nondimeno l'idea della proprietà sopraggiunge, come dicevo. Mad. Neker de Saussure racconta di aver veduta una bambina di diciotto mesi che piangeva se alcuno toccava al passeggio il panierino della sua *bona*. « Un giorno, soggiunge, « che questa stessa bambina vide una donna sconosciuta portar « via di casa una roba di sua madre, ella mandò de'gridi al- « tissimi, e si ripetè lo stesso il giorno appresso. Da quell'ora « ella trovasi inquieta al vedere persone straniere, e quando « parton queste colle man vuote, ella le accompagna con una « cotal politezza che cuopre assai male il sollievo che ella prova « del loro andarsene (1).

239. Finalmente, una quarta ragione e più profonda non dubito aver gran parte nella limitazione che si mette a certa età nella benevolenza de'bambini: questa è l'indole dell'amore che ha per oggetti individui sussistenti. E in vero due forme comuni ad ogni ente sono l'idealità, principio dell'universalità, e la realità, principio della particolarità. A queste due forme dell'ente corrispondono in noi due potenze, cioè l'*intelletto* che intuisce ogni idealità, e il *sentimento* che costituisce ogni realità. La realità del sentimento viene poi affermata dal giudizio che è una terza potenza. Nell'ordine intellettivo adunque l'intelletto dà allo spirito nostro l'*idea*, e il giudizio dà allo spirito nostro la *cosa (res)*. La volontà poi co'suoi affetti si porta in entrambi questi oggetti, nell' *idea* e nella *cosa ;* le due forme dell'essere possono ugualmente esser termine alla nostra volontà. Or poi, se noi amiamo un oggetto qualsiasi per le eccellenti sue qualità, il nostro amore ha per oggetto l'ente nella e per la sua forma ideale. Se poi noi amiamo un oggetto per se stesso, e non meramente per le sue qualità, il nostro amore ha per oggetto l'ente nella sua forma reale. L'*idea* essendo principio d'universalità, come abbiam detto, anche il nostro amore nel primo caso è *universale*, di maniera che è pronto a volgersi a qualsiasi oggetto, dove ritrovi le stesse qualità e doti che sole esso cura. Il *reale* all'incontro essendo principio di particolarità, anche il nostro amore nel secondo caso è *particolare* ed esclusivo, di maniera che egli rifiuta un altro oggetto unicamente perchè è

(1) L. III, c. I.

un altro, eziandio che avesse le stesse buone qualità del primo. Questo secondo amore è il principio della restrizione e limitazione della benevolenza; ed ha una natura anti-morale ove non termini nel divino. L'amore di noi stessi è di questa seconda specie: noi ci amiamo non già per le belle qualità che abbiamo, ma perchè siamo noi. L'amore de'genitori verso de' figliuoli è pure della stessa natura. Qual padre o qual madre soffrirebbe che il suo brutto e malvagio figliuolo gli fosse mutato in un angelo di bellezza e di bontà? Vuole il suo e l'ama sopra tutti gli altri personalmente. L'amor fisico è un terzo esempio d'amori di questa specie: gli amanti non vogliono amar altro che la identica persona cui consecraronsi, e vogliono essere amati nello stesso modo: indi la gelosia, cioè il timore che l'amor individuale personale dell' amante gli sia distratto da un amor ideale, cioè dai pregi che si trovano in altre persone. Ora ne'bambini l'amore che termina ne' pregi della cosa o persona (idealità) è intimamente congiunto all' amore che termina nella cosa stessa o persona sussistente; e degenera facilmente in un amore ove quest'ultimo elemento (amor dell'individuo reale) prevale e domina. A recare una prova di quel che voglio dire mi varrà il seguente fatto, narrazione d'una sagace osservatrice: « Una fanciulla lascia « cadere la sua diletta bambola, che per disavventura si rompe « il naso. Grida altissime, un terribile disperarsi, che si rad- « doppia all'imprudenza d'un padre che non pigliando la cosa « bastantemente sul serio, un po' ridendo, un po' cercando di « raccomodare il povero naso, sfonda tutto il naso, che rima- « neva, in un enorme buco. Un dispiacere allora misto di col- « lera rende sì violento lo stato della fanciulla che se ne temono « le convulsioni: la si calma alla meglio e si porta via la bam- « bola promettendo di guarirla e infin si riesce ad addormentar « la fanciulla stanca. Durante il suo dormire si va alla bottega, « si sostituisce un bel volto nuovo alla bambola in luogo del « vecchio, aspettando che la fanciulla svegliandosi sarà contenta. « Niente affatto: il suo dolore è più vivo che mai: egli ha preso « un carattere tenero e lacerante: non è ella più una piccola « furia, è una vera madre, alla quale si osa presentare un altro « bambino in luogo del suo. I singulti le impediscono le parole. « Ah! non è più, non è più la mia bambola... Io la riconosceva

« ancora, e io non la riconosco più.... Credono forse che io « ami quest'altra?. . . . Portatela via, io non la voglio più ve- « dere (1) ».

Ogni madre, ognuno che di continuo ha sotto gli occhi dei bambini potrà testimoniare altri fatti simili, in cui il loro amore non termina a delle belle qualità delle persone, ma alla realità della persona stessa. Vero è che un tale amore nasce anch'egli in origine dall'amor ideale e universale, cioè dall'amore di qualità amabili o vere o supposte; perchè il cuore umano non può cominciare ad amar nulla se non *sub specie boni*, ma posteriormente degenera quell'amore e si corrompe: alle belle qualità si sostituisce la persona o la cosa dove quelle belle qualità o doti si son vedute o si costumano di vedere; da prima si crede che sieno così proprie di quella persona o cosa che non possano esistere altrove, ma in essa solamente; di poi si amano le belle qualità ancor più perchè sono in quella persona o cosa amata che se fossero tutt'altrove: e finalmente si ama la persona o la cosa sola per se medesima, foss'anco priva delle qualità che prima si amarono in essa, e le qualità medesime non si amano più se si rinvengono altrove collocate. Qui l'amore è divenuto sommamente immorale.

240. Or poi si noti bene: quando io parlai dell'amore che ha per oggetto l'idealità, non parlavo tuttavia d'un amore che escludesse la realità. Se questo amore escludesse la realità, sarebbe un amore incipiente più tosto che formato: esso è l'amore che fu denominato *platonico*, e che non ha luogo ne' bambini e nè pure nel popolo: ma solo ne' filosofi naturali che giungono alle idee, ma non possono trapassarle, ossia compirle. Questa maniera d'amor filosofico, a cui veramente si riduce il meglio della naturale virtù, non entra ora nel nostro discorso. L'amor nostro che fu da noi descritto, dicemmo aver per oggetto l'ente nella e per la sua forma ideale. L'*idea* dunque, cioè il bene veduto nell'idea, è la regola secondo la quale si amano i sussistenti: questi si amano certamente, ma non meramente perchè sussistono, ma perchè sussistono con quelle doti e pregi che ce li rendono amabili. L'altra specie d'amore all'opposto, di cui parliamo, ama i sussistenti

(1) Mad. Necker de Saussure, L. III, c. v.

senza più; dimenticando le doti amabili, talor anco ad esclusione di queste.

Ora, io so bene che questi soli preamboli ch' io fo a ciò che vo' dire, fanno in pure udendoli agghiacciare il cuore delle madri, delle spose, de' padri e de' mariti; ma io pur debbo dire il vero e a tutto anteporre la dignità dell'umana natura, la quale ampiamente ricatta il valor d'ogni affetto che per essa perdere si dovesse. Tuttavia parrò men crudele, ove s'aspetti il compimento di questo discorso.

Esaminando dunque il valor morale de' due amori da noi distinti, convien fare le seguenti riflessioni.

241. Il sentimento è ciò in cui consiste la realità. Un essere reale come tale, cioè in quanto è sentimento, non cerca che il reale, non ha attrazione ad altro, non inclina a congiungersi se non col suo simile, cioè con altro essere reale. Tutte queste tendenze, e se si vogliono così chiamare affezioni, sebben cieche, tuttavia finchè non eccedono la sfera del sentimento, non sono riprovevoli, ma più tosto in se sole considerate non hanno alcun prezzo morale, non appartengono nè a virtù nè a vizio, non son merito nè demerito; benchè abbiano un valore eudemonologico.

Ma quando l'uomo intelligente, la persona morale dà loro un prezzo, allora esse diventano materia di moralità: se il prezzo loro dato dall'intendimento è giusto, la persona che le ha giudicate fece un atto di virtù; se è ingiusto, fece un atto riprovevole. Ora qual è il giusto prezzo che si dee dare a quelle affezioni?

Nullo, per se stesse considerate: considerate però in quanto sono elementi di felicità, esse hanno un prezzo allor quando diventano premio della virtù. In questa loro relazione diventano giuste ed appetibili anco dalla persona morale.

Ma quanto non è grande il pericolo che si stimino per se stesse indipendentemente da questa relazione ch'esse hanno colla virtù! — Ecco uno de' primarî fonti della depravazione umana.

242. Lasciando dunque da parte le affezioni meramente sensuali e sentimentali, parliamo della moralità dell'amore razionale avente per oggetto il reale.

Primieramente, il reale finito considerato da se solo senza veruna dote non si può concepire: egli è nulla, non presenta ve-

runa base al nostro amore. Il solo reale infinito può come tale essere amato: egli solo È.

In secondo luogo, l'amare i reali finiti secondo il merito delle loro buone doti e qualità è certamente giusto. Ma in tal caso abbiamo l'amore di seconda specie illuminato dall'idea: un amore che non è *esclusivo,* ma che si espande a tutti gli oggetti, dove trova le stesse doti e qualità: un amore che non è *immobile,* ma che cresce e diminuisce secondo che crescono o diminuiscono quelle doti o qualità: finalmente un amore che non è *eccessivo,* ma compartito a misura de' pregi stessi. L'amore che ha per oggetto il reale di natura sua esaurisce tutte le proprie forze nel suo oggetto.

In terzo luogo, tra l'amore del reale per sè e l'amore dell'ideale nel reale, avvi l'amore di beneficenza e l'amore di gratitudine; i quali sono pure regolati dall'*idea.*

243. L'amore di *beneficenza* è quello che ama di produrre negli oggetti suoi le belle qualità e doti che si propone. Lo scopo adunque di questo amore è morale; perchè ama non propriamente il reale per se solo, ma la realizzazione delle qualità e doti e pregi che meritano d'esser amati (1).

L'*amore di gratitudine* ama la beneficenza della persona amata, e però termina ne' suoi pregi. Ella brama ancora di restituire i beneficî ricevuti; ed anche questo sentimento è morale, perchè o vuol produrre nella persona benefica qualche pregio e suo perfezionamento, e in tal caso si riduce all'*amore di beneficenza*. o vuol darle qualche bene eudemonologico ed egli ancora è morale, perchè un bene eudemonologico dato per gratitudine è un bene dato in merito e premio dell'altrui buon'azione da chi l'ha ricevuta (2).

In tutti questi casi l'amor del reale non manca, ma regolato dall'idea è l'amor sempre dell'idea realizzata, e però si riman libero, non rinserrato, non cieco, non esclusivo.

(1) Se la beneficenza non mirasse ad altro che a dare al reale de' beni eudemonologici, senz'alcuna relazione alla virtù, essa apparterrebbe all'*amore del reale.*

(2) Nell'*amore di gratitudine* avvi forse sempre qualche elemento dell'amor di se stesso, cioè del reale, che s'onora questa volta di rendersi ministro della giustizia.

Noi abbiam veduto fin quì quali sieno le cagioni che ristringano il cuore del bambino e limitino la sua benevolenza.

244. Una importantissima regola di educazione sarà per tanto la seguente.

« Usare tutti que' mezzi pe' quali la benevolenza del fanciullo rimangasi libera, illuminata, non esclusiva, ma universale ».

La scienza pedagogica, quanto spetta all'infanzia, avrà toccato la cima, quando sarà giunta a determinare quali sieno tutti questi mezzi, sì negativi pe' quali al fanciullo si sottraggono tutte le occasioni di limitare i suoi affetti, sì positivi pe' quali si ottiene che il fanciullo distribuisca i suoi affetti con universalità e giustizia.

Noi direm solo alle madri, alle nutrici, ai genitori che se in conseguenza di questa dottrina pare loro di perdere qualche cosa del desiderato amore de' loro bamboli, essi s'ingannano così credendo. Il risultamento non ne sarà che di cangiare un amore ingiusto con un altro amore giusto, un amore impetuoso sì ma perituro, con un amore pacato ma eterno, qualche carezza infantile con un rispetto profondo, il quale nell'istesso tempo che darà a' loro nati quella dignità morale che è l'altissimo bene dell'uomo, darà ad essi stessi sicurtà pienissima di attendere da' figli ogni efficace aiuto e sostegno in qualsivoglia vicenda della vita, in ogni loro età, e memoria ed onoranza oltre il sepolcro.

Articolo VIII.

Degli atti del culto di Dio che debbono cominciar nel bambino in questa età.

245. Ma il principale tra tutti i mezzi positivi co' quali si possa mantenere e rendere universale e sapiente la benevolenza nell'uomo fin dall'ugne tenerelle, si è quello di volgere fin dall'infanzia il corso del suo cuore verso la prima sua origine, il Creatore.

Iddio comprendente in sè tutto l'essere, dove ogni cosa, che è, è Iddio amante di tutte cose, perchè tutte le ha fatte e le fa, raccoglie in sè tutto il bene, a cui tenda ogni cuore; e

nell'amore divino vi ha perciò implicito l'amore ordinato ad ogni cosa. Laonde egli è a questo fuoco che s'accende la benevolenza, e s'espande immensamente e si ordina tutt'insieme.

Veramente invano volle Rousseau far credere che il culto della deità non foss'opera da lingua che chiama babbo e mamma. Anzi il tenero infante, quasi più vicino all'òrigine sua, egli pare che vi si rivolga con trasporto, che la ricerchi con ansietà, che la ritrovi più rattamente dell'adulto medesimo; ed appartiene assai più a Dio che all'uomo il comunicarsi all'anima semplicetta che sa nulla e che pure intende il suo fattore. Laonde avvenne quel che dovea: ed il sofista ginevrino del secolo scorso trovò di questo, nella sua stessa patria, pienissima confutazione (1).

Già vedemmo che nella terza età il fanciullo, comincia a concepire l'idea di Dio: dunque egli può altresì volgergli amore, o più tosto non può non farlo.

Se poi consideriamo che per tutti quegli che ammettono l'esistenza di Dio, Iddio è il nodo che stringe insieme l'universo, la ragione delle cose, il principio e il fine di tutto, il bene di ogni bene, il bene essenziale: chi non vede che questa idea di Dio per chi non vuol esser ateo o inconseguente dev'esser pur quella che domina, che ordina, che dirige tutte le altre? Chi non vede che da essa sola può prendere la sua unità, il suo principio, ogni sua luce l'educazione umana, e non men quella de' fanciulli che degli adulti, degl'individui che delle società, delle nazioni che dell'umanità intera (2)?

Se dunque abbiam già fatto conoscere al nostro fanciullo il valore di questa voce Dio, insegniamogli tosto anche a indirizzare a lui tutti i suoi teneri affetti.

Ho già detto che dando l'uomo a Dio tutti i suoi affetti non li toglie alle altre cose, perocchè queste in Dio stesso si riscontrano. Non fa altro che santificarli, impedire che trasmodino, renderli ad un tempo e più sublimi e perenni.

(1) Sono troppo belle, troppo sensate le riflessioni che fa Mad. Necker de Saussure a questo proposito, perchè io possa lasciar passare questo argomento senza accennarle e invitare il mio lettore a leggerle in fonte. V. L. III, c. VII dell'Op. cit.

(2) Vedi il *Saggio sull'unità dell'educazione* nel Vol. II di questa Collezione di Opere pedagogiche.

246. Io voglio qui dire una parola alle madri ed a' padri cristiani: agli altri genitori la parola che dirò è inintelligibile e per ciò stesso insopportabile: chiudano dunque qui gli orecchi quanti non hanno ne' lor sentimenti tanta elevatezza, quanta è quella che nelle madri e ne' padri veramente cristiani non infonde la natura, ma la parola dell'Altissimo.

A' piedi di questi è lucerna la legge di Dio: e però essi non s'atterriscono a consultarla. Veggano dunque in qual maniera questa legge determini gli affetti de' loro figlioli sì verso di essi che verso l'Essere supremo.

Che cosa ordina la legge di Dio verso l'Essere supremo? — L'amore: eccone le parole: « Amerai il Signor Dio tuo di tutto il cuor tuo e in tutta l'anima tua, e in tutta la mente tua » (1).

Che cosa ordina la legge di Dio a' figliuoli verso i genitori? — L'onore: eccone ancora le parole: « Onora il padre tuo e la madre tua, acciocchè sii longevo sulla terra che il Signore Iddio tuo ti darà (2).

Perchè riserba l'*amore* a Dio e comanda l'*onore* a' genitori? Che cosa significa questa distribuzione d'affetti?

Questa distribuzione d'affetti che fa la divina legge è direttamente opposta alla distribuzione che ne fa la natura; giacchè la grazia si trova in opposizione continua colla natura, essendo quella più ampia di questa nelle sue vedute e ne' suoi affetti, e contornandosi questa di limiti, cui quella rompe e trasporta. La natura dunque inclina l'uomo ad *amare* i suoi genitori; non tanto ad amare l'invisibile Creatore, ma più tosto ad *onorarlo*.

247. Ma volle forse la legge divina condannare o l'amor naturale verso de' genitori, o l'onore verso la Divinità? — No certamente: ella volle soltanto impedire che le inclinazioni naturali non trasmodino e degenerino in corruzione. A tal fine all'*onore* verso Dio suggerito dalla naturale ragione congiunse e contrappose il precetto dell'*amore*; e all'*amore* verso i genitori congiunse e contrappose il precetto dell'*onore*. Di più, all'onore verso Dio congiunse e contrappose l'onore verso i genitori; e all'amore verso i genitori congiunse e contrappose l'amore verso Dio. Così

(1) MATTH., XXII, 37.
(2) EXOD., XX, 12.

gli affetti naturali, contrabilanciati dai precetti divini, possono conservarsi senza eccedere e pervertirsi.

Si consideri che ciò che è naturale non ha bisogno d'essere *comandato*, ma solo *regolato*. I genitori possono starsene pienamente tranquilli sull'affetto de' loro figli: la natura glielo garantisce: basta solamente ch'essi stessi colla loro rea condotta non vi pongano impedimento. Ma s'arricordino ancora (parlo sempre a' genitori cristiani) che relativamente all'amore della loro prole non è già che questo scarseggi, ma che da una parte ecceda, dall'altra che degeneri in tenerezze sterili, le quali, appunto perchè effetto dell'istinto, cedono poi a un altro istinto maggiore, l'egoismo. Contro al primo di questi due pericoli che rende l'amore de' loro figlioli immorale si guarentiranno, facendo che nel cuore de' loro fanciulli Iddio abbia un posto maggiore di essi, memori delle parole del Redentore: « Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me » (1), e le altre che dimostrano come nella collisione Iddio va preferito a' genitori: « Se taluno viene a me e non odia il padre suo e la madre.... non può essere mio discepolo » (2). Contro al secondo pericolo si guarentiranno pure, se esigeranno dal fanciullo il debito onore alla loro autorità, fonte d'un amor rispettoso, di ubbidienza e di efficaci servigi: perocchè la legge di Dio tutto questo racchiude (3), ed è buon cambio verso a sensuali tenerezze.

L'*amore* dunque verso i genitori vien migliorato inserendo in esso l'*onore* comandato dalla legge di Dio: questo determina qual debba essere la qualità e il modo di quell'amore: di che gravità, di che efficacia.

Al modo stesso l'*onore* verso Dio vien migliorato e determinato dal comando che in esso dee esistere l'*amore*: non dee essere dunque nè un amore puramente esterno e materiale, nè un onore

(1) MATTH., X, 37.

(2) LUC., XIV, 26 e 27.

(3) S. Paolo, commentando il quarto comandamento, pone l'*ubbidienza* come il primo elemento dell'onore da darsi a' genitori (*Filii, obedite parentibus vestris in Domino: hoc enim justum est. Honora patrem tuum; et matrem tuam, etc.* EPH., VI, 1, 2), e Cristo spiegando quel comandamento, dichiara che nell'*onore* comandato s'intende comprendersi il soccorso nei loro bisogni (MATTH., XV, 5).

procedente da timor servile d'un'immensa potenza, ma si vuol essere un onore amoroso, pieno di confidente speranza: è il culto in ispirito e verità de' veri adoratori che, vogliosi di fare la volontà divina, trovano questa stessa in tutto ciò che fanno a vantaggio de' loro genitori, come pure di tutti gli altri uomini.

Mi sia dunque permesso di dire che ogni usurpazione torna in danno di chi la fa; così i genitori cristiani, i quali più amano la loro prole, debbono vegliare su di se stessi (e forse niuno loro fin qui lo disse!), acciocchè non forse usurpando essi quel finale affetto che i figliuoli debbon dare a Dio solo, essi perdano anche quel legittimo che loro è dovuto e che a loro la divina legge tribuisce.

248. Ma ritorniamo su' nostri passi. Il culto del bambino non può andare che dietro i passi che vien facendo in lui la cognizione dell'Essere supremo. Noi abbiamo accennato quale ella possa essere a questa età (181-182). Il culto che corrisponde alla medesima dee essere semplicissimo: affetti di amore e parole che lo esprimano. L'adorazione vien dopo: è un sentimento e un concetto più complesso: lo stesso dicasi dell'ossequio e del rendimento di grazie: essi appartengono alle età avvenire.

Anco io crederei importante di dar tempo, acciocchè si sviluppi sufficientemente la grande idea di Dio nella mente dell'infante, prima di circondarla d'altre idee accessorie e d'altre religiose dottrine. Conviene che lo spirito del fanciullo si concentri nella maestà dell'Essere supremo; e quando egli è giunto a sentirla altamente questa maestà, quando il pensiero di Dio e de' suoi attributi domina in lui, allora tutte le altre idee religiose trovano in quell'idea una saldissima base su cui elle si edificano, un centro intorno a cui si aggruppano: la religione allora cresce, per così dire, quasi tempio augusto nell'animo dell'uomo.

SEZIONE IV.

DELLE INTELLEZIONI DEL TERZ'ORDINE E DELLA EDUCAZIONE CORRISPONDENTE.

CAPITOLO I.

Della quarta età e della differenza tra le età e gli ordini delle intellezioni.

249. L'ordine delle intellezioni segna un'epoca fissa della mente: colla prima intellezione d'un dato ordine che faccia il fanciullo, egli entra in un nuovo stato intellettivo: gli si è aperto innanzi un campo immenso dove potrebbe spaziare senza trovare un confine, quando anche egli fosse limitato a quell'ordine a cui è arrivato, e non gli fosse dato di ascendere ad uno maggiore.

Ma quando si voglia determinare il tempo preciso in cui la mente passa da un ordine all'altro, allora s'incontra un'estrema difficoltà. Primieramente non tutti i fanciulli fanno questi passaggi intellettivi agli stessi momenti. Di poi, anche trattandosi di determinare questi momenti in un determinato fanciullo, la cosa riuscirebbe difficilissima; perocchè e non si può accertare che il passaggio nasca sotto i nostri occhi, ed anco ove nascesse mentre il fanciullo forma l'oggetto della nostra attuale osservazione, egli facilmente ci sfuggirebbe, sia perchè quel primo atto d'un ordine superiore verrebbe fatto dal fanciullo in un modo sfuggevole, sia ancora perchè costa molto più di tempo e di sagacità all'istitutore l'analizzare gli atti della mente fanciullesca, che non costi al fanciullo il porli e il farli celeremente gli uni agli altri succedere. Sarebbe dunque impossibile il determinare in un trattato del Metodo, a qual tempo precisamente ciascuna età del fanciullo comincia, a qual finisce. E tuttavia non è inutile, anzi stimiamo assai vantaggioso, il determinare questi periodi per approssimazione.

250. La qual opera rimane ancora cosa difficile, e noi non pos-

siamo tentarla che su quella poca esperienza che abbiam presa de' giovani. Speriamo tuttavia che l'esperienza altrui verrà in progresso di tempo correggendo e perfezionando il nostro tentativo, forse il primo di questo genere.

Diremo qual principio abbiam seguito e quale intendiam seguire nel compartimento delle età. Non avvenendo in tutti i fanciulli il passaggio d'un ordine all'altro d' intellezioni nello stesso momento, noi abbiamo preso a determinare questo passaggio, quel tempo entro il quale suole avvenire nel più de' fanciulli, e per accertarci sempre che questo sia avvenuto, abbiamo voluto averne un segno certo in qualche atto intellettivo che comunemente fanno i fanciulli, e che indubitatamente appartiene ad un ordine d'intellezioni. Così a segnare il principio della seconda età, abbiam presa la fine delle sei settimane; perocchè questo è il tempo in cui solitamente i bambini sorridono alle madri, primo segno certo di loro intelligenza. A segnare il principio della terza età, abbiamo preso la fine d'un anno; perocchè i bambini sulla fine dell'anno sogliono cominciare a parlare, e il parlare è un atto che appartiene certamente al second'ordine d'intellezioni. Ora medesimamente prenderemo la fine del second'anno a segnare il principio della quarta età di cui ci proponiamo a parlare in questa sezione, perchè nel terz'anno i bambini possono comunemente cominciare a leggere; e il leggere è indubitatamente un atto intellettivo appartenente al terz'ordine d'intellezioni.

251. Da questa maniera che noi usiamo nel dividere le età, si vede: 1° che noi prendiamo gli ordini d'intellezioni per regola, secondo la quale compartire le età diverse; 2° che questa regola non è applicabile a determinare il tempo se non per approssimazione.

Quando dunque diciamo che col secondo anno comincia la terza età del fanciullo e col terzo la quarta, non intendiamo mica di sostenere che avanti il secondo anno non abbia fatto il fanciullo nessuna intellezione di second'ordine, ma solamente che quelle sono da noi trascurate, perchè non osservabili ne' fanciulli comunemente. Così parimenti, quando facciamo cominciar la quarta età dal terz'anno, non vogliamo sostenere che non possa il fanciullo aver fatto anco prima di questo tempo qualche in-

tellezione di terz'ordine; ma cominciamo al terz'anno a parlare di quest'ordine d'intellezioni, perchè cominciano allora queste intellezioni ad apparire comunemente ne' fanciulli non equivoche nè sfuggevoli di soverchio. Questa è avvertenza che vogliamo aver data una volta per sempre; la quale il lettore applicherà a tutte le età successive della vita che ancor ci restano da percorrere.

CAPITOLO II.

Del progresso che fa lo spirito in questa età rispetto agli ordini d'intellezioni precedenti e allo sviluppo concomitante delle altre facoltà.

252. Laonde quando anche il fanciullo passasse il terzo anno senza ascendere ad un nuovo ordine d'intellezioni, non continuerebbesi men tuttavia lo sviluppo di tutte le sue facoltà, quantunque limitate a non muoversi fuori del confine segnatole dal second'ordine d'intellezioni.

In ciascuno degli ordini precedenti: 1° si aumenterebbe il numero delle intellezioni; 2° le intellezioni stesse si perfezionerebbero, ripetendosi e ricalcandosi nello spirito, traendo in atto una maggiore attenzione dal fondo di questo, e fondendosi nel sentimento universale che sempre esse cagionano, e che è principio di nuova attività.

Questi due progressi del *numero* e della *perfezione* delle intellezioni avvengono entro ciascun ordine delle medesime, e non si debbono perdere giammai di veduta da chi vuol tenere dietro allo sviluppamento umano. Ma noi vogliamo averlo detto qui una volta, acciocchè il lettor lo applichi in ogni età a tutte le intellezioni degli ordini precedenti.

A paro colle facoltà passive dell'intendimento procedono pure le facoltà attive della volontà: e con quelle e con queste va di conserva lo sviluppo di tutte le facoltà animali, che tutte si vanno vestendo d'abitudini diverse di forza e di qualità.

CAPITOLO III.

Delle intellezioni di terz'ordine.

Articolo I.

Che cosa sieno le intellezioni di terz'ordine in generale.

253. Come le intellezioni di second'ordine sono quelle che hanno per loro oggetto i rapporti delle intellezioni del primo ordine tra loro, o coi sentimenti che l'uomo ha anteriormente al second'ordine (1); così parimenti le intellezioni del terz'ordine sono quelle che hanno per loro oggetto i rapporti che hanno le intellezioni di second'ordine tra loro, o tutto ciò che v'ha nell'uomo di pensiero e di sentimento precedentemente a loro.

Le intellezioni dunque del second'ordine si dividono in due classi:

I. Classe delle intellezioni del second'ordine; quelle, che hanno per oggetto i rapporti delle intellezioni di primo ordine tra loro.

II. Classe delle intellezioni del second'ordine; quelle, che hanno per oggetto i rapporti delle intellezioni di primo ordine coi sentimenti che sono nell'uomo.

254. Le intellezioni del terzo ordine essendo quelle che fa lo spirito mediante una *riflessione* sulle intellezioni del second'ordine, si complicano alquanto di più; e si dividono nelle classi seguenti:

I. Classe delle intellezioni di terz'ordine; quelle, che hanno

(1) Quando dico i *sentimenti*, comprendo anco gli atti di tutte le facoltà dello spirito umano, in quanto questi atti hanno sempre congiunto seco un sentimento come ho mostrato ancora. Questa comunicazione e congiunzione de' sentimenti colle intellezioni riesce sempre difficile ad intendersi, perchè è difficile il formarsi chiaro il concetto dell'unità del soggetto umano, dal qual concetto dipende la spiegazione di tutti que' fatti ne' quali si mescolano insieme degli elementi sensitivi e degli elementi intellettivi.

per oggetto i rapporti (1) delle intellezioni (2) di second'ordine tra loro.

A. — Rapporti della prima classe delle intellezioni di second'ordine tra loro.

B. — Rapporti della seconda classe delle intellezioni di second'ordine fra loro.

C. — Rapporti tra le intellezioni della prima classe, e le intellezioni della seconda classe, sempre di second'ordine.

II. Classe d' intellezioni di terz'ordine; quelle che hanno per oggetto i rapporti delle intellezioni di second'ordine colle intellizioni di prim'ordine.

A. — Rapporti della prima classe d'intellezioni di secondo ordine colle intellezioni del primo ordine.

B. — Rapporti della seconda classe delle intellezioni del secondo ordine colle intellezioni di prim'ordine.

III. Classe d'intellezioni di terz'ordine; quelle che hanno per oggetto i rapporti delle intellezioni di second'ordine coi sentimenti ad esse precedenti.

A. — Rapporti della prima classe d'intellezioni del secondo ordine coi sentimenti antecedenti.

B. — Rapporti della seconda classe d'intellezioni del second'ordine coi sentimenti antecedenti.

Questo specchio dimostra che tutte le classi delle intellezioni di terz'ordine già crescono al numero di sette; il che non è piccola prova dell' immensità dell'umano pensiero, e del labirinto ch'egli è a volerlo percorrere e rilevarne il disegno.

255. E posciachè ci recherebbe troppo a lungo il dar qui un esempio di ciascuna delle sette classi, mi restringerò a porgerne

(1) S'intenda sempre i rapporti immediati, cioè quelli che si veggono dalla mente mediante una sola riflessione di più.

(2) Dicesi *rapporti delle intellezioni* per brevità di discorso; ma deesi insendere i rapporti degli *oggetti delle intellezioni*. Egli è vero che le riflessioni della mente si posson volgere tanto sugli oggetti delle intellezioni, quanto sulle intellezioni stesse: ma le intellezioni, considerate come atti del soggetto, entrano nella classe de' sentimenti; quando poi si percepiscono intellettivamente, diventano *oggetto* delle intellezioni: onde le intellezioni su cui si riflette vengono comprese o tra i *sentimenti*, o tra gli *oggetti* di altre intellezioni.

uno solamente dell'ultima, dove gli atti dello spirito umano più che nell'altre si complicano.

Se io ricevo le diverse sensazioni che una rosa può darmi mediante i diversi miei organi, io insieme colle sensazioni mi formo di essa la percezione intellettiva (1° ordine d'intellezioni). Ora, se dopo di ciò di notte sentomi ferire le nari da un odore di rosa, io da quest'odore posso argomentare all'esistenza della rosa in vicinanza al mio naso: argomentazione che fo in *riflettendo* sul rapporto che la sensazione odorosa ha colla passata mia percezion della rosa: e che perciò appartiene alle intellezioni di second'ordine (2ª classe). Ora poi se io continuo a riflettere su questa rosa, di cui ho argomentato l'esistenza, e riflettendo di nuovo argomento meco medesimo che « se qui v'ha una rosa, son certo che in essa vi hanno anco delle spine, le quali mi cagioneranno dolore, se colle dita io la stringo »; io formerò con ciò delle intellezioni di terz'ordine, e tra le intellezioni di terz'ordine una di quelle dell'ultima classe, perchè congiungo mediante la riflessione la rosa invisibile (intellezione di second'ordine) con un mio sentimento, cioè il dolore.

Articolo II.

Metodo, secondo il quale esporremo quinc' innanzi lo sviluppo intellettuale dell'uomo.

256. Ora, se noi volessimo tener dietro a tutte le classi in cui si divide il terz'ordine d'intellezioni, e più ancora gli ordini successivi, saremmo infiniti. Omettiamo adunque, per non dipartirci dallo scopo di quest'opera, un lavoro sì vasto, benchè utilissimo, lasciandolo agli avvenire, e cerchiamo di prescriverci quinc'innanzi un piano più semplice ma regolare nell'esposizione de'gradi di sviluppo intellettivo che di mano in mano fa l'uomo, a cui possiamo riscontrare quel metodo che più s'avviene.

In prima, in ciascuno degli ordini d'intellezioni, di cui avremo a parlare in appresso, cominceremo dal divisare diligentemente le varie classi nelle quali quell'ordine si parte, affine di presentare agli occhi del lettore una cotal tavola, dove ri-

levi e l'estensione di quell'ordine ed i confini e la varia complicatezza di ciascuna delle intellezioni che gli appartiene.

Dopo di ciò, lasciando da parte quest' abbozzo di maggiori ricerche, noi prenderemo a considerare tutte in corpo le intellezioni di quell'ordine, seguendo il seguente progresso.

In prima parleremo delle *operazioni* dello spirito colle quali si formano le intellezioni di quell'ordine di cui si tratta: di poi parleremo degli *oggetti* di quelle operazioni, cioè delle cose che noi per esse siam venuti a conoscere.

Ora poi, quanto agli oggetti conosciuti, questi o sono *idee elementari* (1) comuni a tutte le conoscenze, ovvero sono conoscenze appartenenti all'una o all'altra delle tre nostre supreme categorie, in cui consideriamo partite tutte le cose che cadono nel pensiero o che sono.

Riassumendo adunque, lo schema seguente presenterà agli occhi de' lettori il metodo che noi terremo trattando di ciascun ordine d' intellezioni, e giova non poco averlo presente, quasi carta geografica, affin di conoscere il cammino che noi facciamo.

A. Operazioni, colle quali lo spirito si forma le intellezioni d'un dato ordine.

B. Oggetti di quelle operazioni intellettive.

I. Comuni o idee elementari.

II. Categorici, cioè:
1° Reali e ideali;
2° Morali.

(1) Le *idee elementari* sono quelle che si rinvengono nell'idea universalissima dell'essere. Noi n'abbiamo parlato nel *N. Saggio*, n. 575 e seg.

Articolo III.

Operazioni, colle quali lo spirito si forma le intellezioni di terz'ordine.

---

§ 1. — *Le intellezioni di terz' ordine si formano primieramente con de'*giudizi sintetici: *legge, secondo la quale si succedono continuamente nella mente i giudizi sintetici e gli analitici.*

257. In quest'età del fanciullo adunque le operazioni, alle quali la mente sua si fa idonea, sono i *giudizi sintetici* (1).

E veramente essendosi formato il fanciullo nella terza età degli astratti di cose sensibili, per esempio, del colore, del sapore, o almeno certamente del bene e del male sensibile; egli è in caso di servirsi di questi astratti come di altrettanti predicati che aggiunge ad un soggetto, e perciò egli è nel caso, al cadergli sotto gli occhi d'un cibo, di dire: « Questo è buono »; ovvero: « questo è cattivo ».

Si noti qui bene il progresso della mente fanciullesca.

Io ho confutati i giudizi sintetici *a priori* di Kant (2); ma nello stesso tempo ho ammesso anch'io un giudizio sintetico *a priori*, ma un solo: quello che ho chiamato la *sintesi primitiva* o la percezione. Ho dichiarato *a priori* questo giudizio primissimo, col quale l'uomo dice seco stesso: « qualche cosa esiste », perchè in esso il predicato è l'*esistenza*, che non viene dall'esperienza, ma che è intuito con un atto interiore dello spirito. Questo giudizio sintetico *a priori* è l' operazione corrispondente al prim'ordine d'intellezioni.

(1) I *giudizi sintetici*, cioè unienti, sono quelli pe' quali avendo noi nella mente il concetto di qualche cosa che può essere un *predicato comune*, noi l'applichiamo di fatto a ciò che sentiamo, ovvero percepiamo, cioè a dire lo *predichiamo* di qualche oggetto, benchè nel concetto di questo non si comprenda: per es. dicendo: « questo cibo è buono », formasi un *giudizio sintetico*, perchè nel concetto di cibo non c'è quello della bontà che di esso predichiamo; conciossiachè il cibo potrebb'essere anco cattivo.

(2) Vedi *N. Saggio*, n. 342-352.

Ma tostochè lo spirito ha percepite le cose, egli esercita sulle sue percezioni e sulle memorie delle medesime de' giudizi analitici (1), cioè scompone le sue percezioni e memorie delle medesime.

258. Veramente la scomposizione delle percezioni nasce in due modi: il primo nel modo naturale, onde avviene che la mente contempli la sola idea della cosa senza attendere al giudizio sulla sua sussistenza. Questa scomposizione dell' idea dal giudizio sulla sussistenza, che avviene naturalmente, non è un giudizio analitico; perchè nulla si giudica con essa: la sussistenza e l'idea sono cose eterogenee che si dividono da sè: lo spirito non fa che limitare la sua attenzione piuttosto all' una che all'altra di quelle due cose già per natura disparate. Il secondo modo di scomposizione si fa artificialmente sulle idee imaginali, traendosi da queste un loro elemento, e questa operazione è un vero giudizio analitico, perocchè è una vera scomposizione d'un' idea sola in più. Ed è il linguaggio quello che aiuta la mente, come abbiam veduto, a ciò fare; e sotto questo aspetto compete alle lingue la denominazione di *metodi analitici* data loro da Condillac. Tal è l' operazione che corrisponde al second'ordine d'intellezioni.

Vedesi da ciò che con tale operazione appartenente al second' ordine la mente umana acquista de' nuovi *predicati*. Da principio essa non avea che quello innato nello spirito dell'*esistenza,* il quale gli servì a fare i primi suoi giudizi sintetici. Questi diedero materia ai giudizi analitici che susseguirono. I giudizi analitici fornirono alla mente de' nuovi predicati che, potendo esser congiunti ad altri e altri soggetti, diedero possibilità alla mente di fare dei nuovi giudizi sintetici. Perocchè se io già so, a ragion d'esempio, che cosa sia il bene e il male sensibile, al vedere un cibo del tutto simile nell' apparenza a quello che altre volte tornò gradevole al mio palato, io posso unire il predicato *buono* coll'oggetto da me veduto, pronunziando

(1) I *giudizi analitici*, cioè *dividenti*, son quelli co'quali scomponiamo un oggetto percepito nelle sue parti. A ragion d'esempio, dicendo: « il cibo è quella cosa che si mangia », si fa un giudizio analitico, perocchè nel concetto del cibo vi sono già i due concetti di cosa e di mangiabile, ma uniti: quando nella proposizione indicata sono detti separatamente.

il seguente giudizio sintetico : « questo è buono », ovvero : « ciò che veggo è buono ».

259. Non si dee mica qui confondere il giudizio sintetico, pel quale io dico : « questo è buono » colla semplice apprensione sensibile che si manifesta anche nell'animale, attesa l'associazione che nasce in lui delle varie sensazioni. Se il cane trema d'allegrezza al solo vedere presente il cibo che pure non può prendere ancora, non fa egli un giudizio : solo la vista del cibo gli desta il fantasma del grato sapore altre volte da lui provato e gli suscita l'affezione e l'azione corrispondente (1). Giudizio non si dà, se non in un essere il quale intuisca il predicato da sè solo (astratto), e poi lo congiunga al soggetto, cioè a dire vegga lo stesso predicato in un soggetto. Appartiene adunque al terzo ordine d'intellezioni la seconda fila de' giudizi sintetici. E prima di passar oltre non dee riuscire inutile l'accennare qui la legge universale cui seguita lo sviluppo dello spirito umano, la quale si è la seguente: « I giudizi sintetici ed i giudizi analitici si avvicendano per siffatto modo che se noi disponiamo in una serie i diversi ordini d'intellezioni, i numeri dispari dei medesimi sono formati da altrettante file di giudizi sintetici , e i numeri pari sono formati da altrettante file di giudizi analitici ».

E che la cosa debba riuscire a questo è per sè manifesto : conciossiachè non si può scomporre se non quello che hassi prima composto. Laonde alla *composizione* dee susseguire la *scomposizione*, e alla scomposizione dee susseguire la ricomposizione, e così di mano in mano sempre procedendo. Questi ordini d'intellezioni adunque, i quali si formano mediante composizioni ovvero sintesi, danno allo spirito de'nuovi *soggetti* da analizzare, e quegli ordini d' intellezioni che formansi mediante scomposizioni o analisi, arricchiscono la mente di sempre nuovi *predicati* che sono atti ad essere sintesizzati, cioè uniti ad altri soggetti.

(1) Tutti questi fenomeni delle bestie che hanno apparenza di ragione furono da noi spiegati colle sole leggi dell'animalità nel Libro II dell'*Antropologia*, cosa che non sappiamo che altri riuscisse a fare prima di noi.

§ 2. — *Che cosa contribuiscano i giudizi analitici al terz'ordine d' intellezioni.*

260. E tuttavia oltre i giudizi sintetici proprî della quarta età del fanciullo, continua il fanciullo ad esercitare anche l'*analisi*. Già abbiamo notato che le operazioni dello spirito che cominciano nelle età inferiori continuano poi nelle superiori senz'interruzione, aumentando i loro prodotti di numero e di perfezione (252), il che complica sempre più lo sviluppo dello intendimento umano.

Tuttavia si dee aggiungere, che all'analisi e all'astrazione vien data in ogni età nuova materia, perchè l'analisi del pensiero scompone tutto e continuamente, e perciò anche quello che è stato prima scomposto. Avvi certamente rispetto ai pensieri quella stessa divisibilità all'infinito, che si ravvisa nella scomposizione della materia, ond'è che sono vani gli sforzi di tutti quei logici che hanno voluto ridurre tutto lo scibile ad idee assolutamente elementari.

Di qui poi scaturisce un'altra conseguenza ed è, che sebbene l'analisi appartenga al second' ordine d'intellezioni, tuttavia certi suoi prodotti sono proprî del terzo, e innanzi questo non si potrebbero avere, e lo stesso può ripetersi d'ogni altro ordine d'intellezioni superiore, di maniera che ad ogni ordine intellettivo l'analisi contribuisce qualche cosa del proprio lavoro.

261. Le prime astrazioni che si fanno dal bambino sono le qualità sensibili degli enti, cioè il buono sensibile, il male sensibile, ecc. Queste qualità non sono finalmente che *effetti* prodotti dagli enti nella nostra facoltà di sentire. Egli è naturale che il bambino da principio non può mettere la sua attenzione che in quel che sente, giacchè ciò che non sente non esiste ancora per lui. Ma tostochè egli giunge a mettere tra di loro in armonia le sensazioni de'suoi varî organi e a ricever l'una di esse come annunzio d'un'altra, ad aspettar questa, perchè gli è venuta prima quella, ecc., egli con ciò un po'alla volta giunge a porre la sua attenzione anche sulle *azioni* degli enti e ad astrarre queste da essi, sempre mediante il linguaggio, cioè mediante i *verbi* che segnano appunto l'azione delle cose.

Mi si permetta qui d'aggiungere ancora le osservazioni d'una madre sulla maniera onde il bambino, mediante il linguaggio, giunge a formarsi gli astratti delle azioni. « Certo egli « parrebbe facile a concepire che il fanciullo impari a nominare « gli oggetti materiali. Quando glieli si ha mostrati proferendo « certi suoni, la cosa sveglia l'idea della parola, e la parola « quella della cosa. Ma egli è più difficile a intendere come « egli attacchi un segno a ciò che non esiste corporalmente. « Le *azioni*, per esempio, sempre espresse o supposte ne' verbi « non hanno in natura un tipo permanente (1). Elle non ca- « dono sotto i sensi del fanciullo quand' egli le nomina, e non « dice: andate, se non in un momento nel quale ancor non si « va. È necessario che v'abbia dentro di lui l'idea espressa col « verbo e che questa idea, netta e mobile ad un tempo, l'ap- « plichi successivamente a tutto ciò che eseguisce l'azione. Or « come ha egli concepito una nozione di tal natura, che sembra « un'astrazione delle più sottili? Sembra che sieno i gesti quelli « che gliel'hanno data; le azioni sono gli oggetti naturali della « pantomina, che chiamasi anche linguaggio di azione. Si ge- « sticola assai coi fanciulli senza badarci, e però riescono grandi « gesticolatori anch' essi. Quando dunque una certa parola ac- « compagna sempre certi movimenti (2), le due idee si legano « insieme nella lor testa.

« Vero è che molti vocaboli, i quali sono verbi per noi, non « sono sempre tali per essi. Così *bere* è per essi dell'acqua, o « del latte; *passeggiare* per essi è l'aria aperta, o la porta. Ma « quando cominciano a volere che si faccia in conseguenza di « queste parole, l'azione prende una consistenza sempre mag- « giore nel loro spirito, e finiscono coll'attaccarle veramente un « segno. Il fanciullo, come i negri, da principio non fa uso « che dell'infinito. Non essendosi egli ancor formato alcuna idea

(1) E perciò tostochè si nominano, si nominano mediante un'astrazione; il *camminare*, a ragion d'esempio, non è un camminare determinato che si faccia da un uomo una volta; ma il *camminare* in genere, il camminare solito a farsi dagli uomini, i quali ogni volta che camminano, il fanno in modo sempre diverso dalla volta precedente.

(2) Movimenti che sono sempre diversi e variati, ond'è necessaria un'astrazione per fermarli a noi nella mente con un tipo comune a tutti.

« dei tempi, e non intendendo che assai tardi i pronomi, egli « è ridotto al modo infinito (1) ».

Queste osservazioni sono piene di verità, e di sagacità non comune.

§ 3. — *Raziocinî catatetici* (2) *di questa età.*

262. I *giudizi sintetici* di questa età sogliono essere la conseguenza d' un *raziocinio catatetico*, che si forma nella mente del fanciullo. A ragion d' esempio, quando il fanciullo giudica buono il cibo che vede prepararglisi, egli concepisce nella sua menticina un discorso, che, se potesse essere espresso in proposizioni, prenderebbe questa forma. « Ciò che veggo adesso è uguale a ciò che ho veduto altra volta, ma ciò che ho veduto altra volta era buono al mio palato e al mio stomaco; dunque ciò che vedo è buono al mio palato e al mio stomaco ». È ben lontano il nostro fanciullo da poter esprimere tali proposizioni, ma la sostanza di esse passa indubitatamente pel suo spirito.

Or poi, se il bambino della età accennata può fare dei raziocinî catatetici, e così salire al terz' ordine d' intellezioni; egli non potrebbe però ancora concepirne di *ipotetici*, o di *disgiuntivi*, perocchè i raziocinî di queste due forme esigono la maggiore composta di due predicati confrontati insieme, dei quali l'uno suppone l'altro, o l'uno esclude l'altro. Ora egli ha bensì de'*predicati*, ma per confrontarli tra loro e trovarne il rapporto dovrebbe salire ad un ordine più elevato d' intellezioni, come vedremo nelle sezioni seguenti.

(1) Mad. NECKER DE SAUSSURE, L. II, c. VI.

(2) Noi chiamiamo *giudizi catatetici*, o di posizione, quelli nei quali la *maggiore* è assoluta senza alcuna condizionale nè espressa, nè sottintesa. — Altri chiamarono *categorici* questi raziocinî; ma noi non possiamo conservare questa denominazione, perocchè costretti dal bisogno di esprimerci chiaramente, riserbammo la parola *categoria* a significare una divisione delle cose che prende per la loro ampiezza tutti i *generi*, come apparisce meglio nell'*Ontologia*.

Articolo IV.

Oggetti delle intellezioni di terz'ordine.

---

§ 1. — *Realità e idealità* (1).

A. — Collezioni, numeri.

263. Or quali sono dunque gli *oggetti*, che l'uomo viene a conoscere colle operazioni indicate del terz'ordine? — Noi parleremo di alcune classi principali di tali oggetti, e prima dei reali, poi degl'ideali, e finalmente de'morali. Cominciamo dai primi.

Fra gli oggetti reali dobbiamo in prima esaminare il progresso che fa lo spirito ne'concepimenti di collezioni.

Gli *astratti*, e le idee *collettive* furono confuse insieme da'sensisti, e dagli Scozzesi, ma differiscono tra loro interamente (2): gli astratti sono il fondamento delle collezioni, ma non sono le collezioni. Io non potrei avere l'idea collettiva d'una mandra di pecore, se non avessi prima l'idea astratta della pecora, in cui ciascuna pecora della mandra conviene; perocchè la collezione non è che una moltitudine di cose sotto un certo rispetto uguali.

264. Vediamo dunque per quali passi lo spirito si forma i concetti delle collezioni.

Al primo vedere di più cose, che fa il fanciullo, o al primo sentirle contemporaneamente, egli non si forma già l' idea di collezioni, nè di pluralità, nè di differenze. Concedendo che il suo intendimento si mova alla *percezione*, e concedendo però che quelle sensazioni non rimangano meri fenomeni sensibili; non ne viene ancora che l' intendimento acquisti alla prima i concetti indicati di moltiplicità ecc. Ciò che soltanto si può

(1) Egli ci sembra più acconcio di ragionare di queste due categorie d'oggetti insieme, che singolarmente presi, atteso lo stretto rapporto che hanno tra loro.

(2) Vedi *N. Saggio*, n. 142 e seg.

osservare si è questo, che, allorquando il fanciullo vede due cose a sè presenti, egli ha una percezione diversa d'allora che vede una cosa sola. Da ciò ne viene che il fanciullo distingua nel primo caso due oggetti, nel secondo un solo; egli non distingue se non due percezioni diverse, di cui non sa ancora farne l'analisi; la moltiplicità è tale per chi sa distinguere e separare le unità che la compongono; ma quando queste unità si percepiscono a un tratto e, come diceva la Scuola, *per modum unius*, la mente allora non concepisce alcuna collezione. La diversità tra la percezione di un oggetto, e la percezione di più oggetti fu ciò che trasse in inganno Bonnet, al quale parve d'avere un fondamento per dire, che « le idee di collezioni si formano dall'azione degli oggetti sensibili sui nostri organi, come si formavano pure, a suo credere, le idee semplici » (1). All'incontro concedendo noi, che l'impressione che ricevono gli organi del bambino alla vista d'un branco di pecore sia grandemente diversa da quella, che riceve dalla vista di una pecora, neghiamo al tutto che la diversità consista nell'essere quella un'impressione rispondente ad un'idea collettiva, e questa un'impressione rispondente ad un'idea di cosa unica: anzi esse sono due impressioni semplici, l'una più variegata dell'altra, ma che non dà allo spirito ancora alcuna vera idea di collezione.

Si vede in questo errore di Bonnet, che questo filosofo non conobbe la vera natura delle idee collettive, nè credette necessario d'investigarla; ma osservata la differenza dell'impressione che fanno le collezioni di cose dall'impressione delle cose singole, ne dedusse che in questa differenza d'impressione consistesse appunto la natura dell'idea collettiva.

Nè il sistema de'sensisti poteva difendere la mente dall'errore preso da Bonnet; perocchè in questo sistema non essendo essenzialmente separata la sensazione dall'intellezione, era impossibile l'accorgersi, che l'intendimento non percepisse ad un tratto quanto vi ha nella sensazione, ma soltanto un poco alla volta. Noi abbiamo veduto (1) che l'intendimento da principio non percepisce

(1) *Essai analitique sur les facultés de l'âme*, § 201, 205, 214.

(2) Vedi addietro dove abbiamo parlato « del perfezionamento successivo di cui sono suscettibili le percezioni intellettive » (104 e segg.).

che la forza del corpo, dove ravvisa l'ente; e che solamente da poi colloca la sua attenzione sulle qualità sensibili dell'ente, le quali per buona pezza rimangono nel senso, sentite bensì dal soggetto, ma al soggetto ignote. Di più abbiamo veduto che l'intendimento con ogni suo atto percepisce il *menomo possibile;* cioè a dire percepisce solamente quel tanto dell'oggetto sensibile, che è costretto a percepire dal suo bisogno, che è lo stimolo che lo fruga e sveglia a'suoi atti; e nulla affatto di più. Quando anche adunque le due sensazioni di una collezione di cose e d'una cosa sola potessero prestare la materia all'intendimento per giungere a comporci l'idea di collezione e l'idea di cosa unica, non ne verrebbe mica di conseguenza che l' intendimento anche si componesse, di fatto e tosto, tali idee; ma anzi solamente allora, che nasce al soggetto intellettivo il bisogno di esse e non prima. E in ogni caso rimane al filosofo il dovere di descrivere tutto il processo delle operazioni che va facendo l'intendimento, quando dalla materia datagli da' sensi giunge effettivamente a lavorarsi e comporsi quelle idee. Egli è dunque questo che a noi conviene ora investigare.

265. Egli è certo intanto che l'analisi d'idea di una collezione somministra per risultamento: 1° che questa idea suppone, che chi la ha sappia che cosa sia unità; 2° che sappia che più unità sono insieme adunate nello stesso spazio; per restringerci ora a questa specie di collezioni, come quelle, che sono più facili. Questa seconda notizia ne racchiude poi un'altra, cioè l'uguaglianza sotto un certo rispetto delle unità componenti la collezione; conciossiachè se più cose fossero in tutto e per tutto differenti tra loro, niuna collezione più formerebbero (1).

Ora non è già a credersi, che il concetto dell' *unità* nella forma astratta, che vien significata nella parola, si formi assai presto nella mente del fanciullo. L'*uno* ideale esiste implicitamente nell'*ente*, che è il lume naturale della mente, e perciò il fanciullo lo suppone e l'adopera; ma senza porvi sopra

(1) Se si può sempre concepire una collezione di più cose, ciò nasce, perchè non possono non essere uguali almeno sul rispetto universale di cose, di enti. Ciò non ostante, parmi che un'*idea* e una *cosa* non formerebbero insieme alcuna pluralità nè alcuna collezione, poichè differiscono tra loro *categoricamente*.

attenzione, appunto perchè non ha bisogno d'un'astrazione così elevata. Nondimeno, allorquando egli sente a nominare (ed è ancor qui il linguaggio che aiuta la sua mente) *un* oggetto, *due* oggetti, ecc., egli arriva dopo qualche tempo ad accorgersi, che i due oggetti sono l'oggetto stesso ripetuto. Il fare coll'intendimento il giudizio seguente: « Questi oggetti, che io vedo sono due », è un' operazione complicata. Noi possiamo considerarla primieramente come un'analisi di quell'unica impressione sensibile, nella quale gli si rappresentano i due oggetti. La mente ritorna sopra questa impressione, la percepisce, e in essa distingue un oggetto dall'altro. Ma a far questo conviene che la mente abbia sentito a pronunciare il nome comune de'due oggetti, supponiamo il nome *pera*; conviene, che abbia sentito ad applicar questo nome all' uno e all' altro oggetto, e che abbia compreso, che questo nome significa ciò che quelli oggetti hanno di comune; conviene, che la qualità comune de' due oggetti l' abbia nella sua mente legata a quel nome, e perciò stesso astratta dagl'individui. Nè si può dire, che perciò l'intendimento sia giunto ancora a formare il giudizio: « Questi oggetti sono due ». Conciossiachè la qualità comune, che restò nella mente legata al nome, non suppone alcuna dualità perchè è unica, e l'esser venuta da più oggetti non induce la necessità che anche la pluralità di questi oggetti sia restata nella mente, potendo aver ciascuno di essi deposto nella mente l' elemento comune senza che la mente li abbia considerati insieme, e abbia notato il rapporto numerico che hanno tra loro. Ma quando il fanciullo da una parte ha la qualità comune nella mente sua legata al nome, poniamo di *pera*, e dall'altra sente ripetersi agli orecchi la parola *una* pera, *due* pere, e vede questi oggetti presenti, allora egli finisce coll'assegnare un senso alle parole *uno* e *due*, e a fermare la sua attenzione sull' unità e sulla qualità delle pere.

Laonde se noi consideriamo questo processo di operazioni, colle quali la mente giunge a concepire la dualità degli oggetti, noi facilmente ci accorgeremo che non può il fanciullo giungere a tanto se non arrivato al terz'ordine d'intellezioni. E infatti la *qualità astratta* appartiene al second'ordine, come abbiamo veduto. Il riflettere al rapporto numerico che hanno due

oggetti partecipanti la stessa qualità astratta, esige manifestamente una riflessione di più, cioè un'intellezione di terz'ordine.

266. Ma qui gioverà, che seguitando il discorso accenniamo ancora il modo, pel quale la mente passa a concepire gli altri numeri superiori al due; il che sebbene ella faccia sollevandosi ad ordini d'intellezioni sempre maggiori, onde il discorso apparterrebbe alle sezioni seguenti, tuttavia l'unir qui tutto ciò, che spetta alla cognizione dei numeri, renderà la dottrina più lucida.

Egli è dunque evidente, che pei numeri tre, quattro, cinque e tutti gli altri maggiori, hassi a fare un ragionamento in parte simile a quello, che abbiam fatto per ispiegare la concezione del due. Sono sempre necessarie le parole, che fissino nelle mente il rapporto numerico, cioè la trinità delle cose, la quaternità ecc. Di più egli è impossibile il passare a numerare tre oggetti senza numerarne prima due, come è impossibile giungere al concetto dei quattro, se prima non si è formato il concetto dei tre. Questo dimostra che ciascun numero appartiene ad un ordine d'intellezioni superiore (1); di guisa che la mente è costretta a salire per tanti ordini d'intellezioni, quanti sono i numeri di cui ella giunge a formarsi una distinta idea. E dico una distinta idea, perocchè non è mica da credere che l'uomo abbia un'idea distinta di ogni numero che egli pronuncia colla sua bocca. E chi è mai che abbia una idea distinta di un milione, e anche solo del numero mille? Io credo per lo contrario che convenga discendere a un numero sommamente piccolo per trovar quello di cui gli uomini, anche dotti, abbiano un'idea distinta propria, e non aiutata da qualche formola generale.

267. E infatti io credo impossibile, che l'uomo avesse pur nel linguaggio i nomi di numeri altissimi, quando egli non avesse altra via di concepirli se non quella che abbiamo accennata; di analizzare cioè la percezione, ch'egli riceve dalle collezioni, numerando le unità in esse distinte, e però notando il rapporto della seconda unità colla prima, della terza colle due prime,

(1) Aristotele dice che un numero differisce dall'altro di specie. Io penso che Aristotele, seguito anche in ciò dalla Scuola, abbia detto così appunto, perchè non si possono concepire due numeri diversi come appartenenti allo stesso ordine d'intellezioni; benchè egli non abbia conosciuto chiaramente questa verità.

della quarta colle tre prime, e così trascorrendo tutti gli ordini delle collezioni a cui i numeri appartengono. In vece la mente, come diciamo, s'aiuta con delle formole generali; che se non le danno l'idea propria e distinta d'un dato numero, le danno almeno un'idea di rapporto del numero ignoto con un numero noto, e la cognizione di questi rapporti determinanti i numeri è sufficiente per avere implicitamente l'idea del numero, perchè si ha gli elementi coll'uso dei quali possiamo trovare il numero stesso. Mi spiego.

Se io non conosco per se stesso il numero mille, ma so però ch'egli è dieci volte il cento, nella cognizione del dieci e del cento io ho implicitamente la cognizione del mille. Che se io non conosco il numero cento, ma so però ch'egli è dieci volte il dieci, io nella cognizione del dieci e del suo rapporto al cento ho implicitamente la cognizione del numero cento. Che se di nuovo io non conosco il dieci per se stesso, ma so però che è due volte il cinque, io nella cognizione del due e del cinque e del loro rapporto col dieci ho implicitamente la cognizione del dieci. Che se finalmente non conoscessi nè pure il cinque, ma sapessi però che è un numero che si compone di due volte il due più l'uno; io nella cognizione dell'uno e del due, e del loro rapporto col cinque avrei implicitamente la cognizione del cinque. Or dunque, se io conoscessi l'uno e il due, e i rapporti detti cogli accennati numeri, direi che la cognizione dell'uno e del due è propria e distinta; e la cognizione degli altri non è una cognizione distinta e propria, ma è una cognizione implicita ed espressa in *formole*.

Da questo esempio si vedrà facilmente che ad acquistarsi la cognizione de' numeri mediante formole, la mente giunge assai più celeremente che non sia ad acquistarsi la cognizione propria e distinta de' singoli numeri; giacchè nel descritto modo la mente giunge al mille con quattro passi, con quattr'ordini di riflessione, là dove per acquistarsi la cognizione propria e distinta del mille dovrebbe impiegare mille passi, superare mille ordini di riflessioni; cosa quasi all'uomo impossibile.

Ora la scienza de' rapporti de' numeri è l'aritmetica, ed essa perciò è quella che spiana la via per la quale il fanciullo possa più facilmente giungere molto avanti nella cognizione de' numeri.

268. Si domanderà forse qual sia la prima formola che trova naturalmente il fanciullo per avanzarsi nella scala numerica, e a qual ordine appartenga: ecco ciò che a me ne pare.

Ritorniamo alla nostra percezione collettiva: il fanciullo vegga un drappello di trentadue soldati; e sia già pervenuto alla cognizione dell'uno e del due. La maniera più semplice colla quale possa giungere, se non ancora a contarli, almeno a trascorrerli, a dividerli l'uno dall'altro, sarà la seguente.

La percezione sua del drappello da principio è unica. Ma egli è già atto a fissare l'attenzione sopra un soldato solo. Egli può accorgersi allora che quel drappello non è un soldato solo, perchè vede, oltre il soldato da lui distintamente osservato nella sua percezione, esister ancora qualche cos'altro ch'egli chiama due. Ma questo due è più simile alla percezione totale che all'unico soldato ch'egli mise da parte: può dunque ripetere la stessa operazione e cavar dalla frotta, che restagli, un altro soldato: egli può ripetere la stessa cosa fino che ha fatto passare ad una parte i soldati tutti. Dopo di ciò egli non sa ancora il numero de' soldati; ma gli ha trascorsi uno per uno: ha avuto sempre sotto gli occhi due corpi; ma ha capito che il numerare uno e due si può ripetere quante volte egli voglia: questa è una cognizione nuova per lui ed importante. Se egli volesse qui continuare a riflettere, potrebbe formare due coppie di soldati, e poi due altre di queste coppie, e così procedendo trovare il rapporto del due col trentadue, o sia avere l'idea del trentadue tutto espresso col solo numero due, la qual sua formola sarebbe $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2$ equivalente a trentadue.

269. Quindi facilmente si vede come il numero due sia un passo immenso per la mente fanciullesca; giacchè questo numero è la base di tutta la numerazione e l'aritmetica primitiva; non potendovi esser numero alcuno che non sia un composto di uno e di due, presi questi numeri e i loro composti una o due volte.

E questa importanza del numero due nelle umane cognizioni spiega, se non erro, perchè nelle lingue antichissime v'abbia una terminazione a posta pel *duale*, nè si confonda il duale col plurale, come si fa nelle lingue moderne. Egli è vero che il duale delle lingue antichissime si applica, il più, a quegli oggetti che sono due in natura come gli occhi, le labbra, le

mani, i piedi, le macine, ecc.; ma ciò appunto dimostra la speciale attenzione che fece la mente primitiva sulle cose doppie, e come avendo potuto notare in esse il due, poi con questo ebbe aperto il campo a tutti gli altri numeri che indefinitamente li comprese sotto una sola terminazione plurale.

B. — Primi principî definiti, tratti dalle idee di cose.

270. Un altro prodotto delle operazioni intellettive del fanciullo in questa età sono i primi *principî definiti* che acquista la sua mente, de' quali si serve per giudicare.

Conviene conoscere chiaramente che cosa sia un principio o sia una regola di giudicare: egli non è altro che « un' *idea* che viene applicata mediante un giudizio (1) ». Quando io al vedere un oggetto, giudico che è « una pianta »; io applico l'*idea* della pianta all'oggetto che veggo; e il mio giudizio non è che una proposizione colla quale io affermo che « ho riscontrato nell'oggetto veduto ciò che contemplavo in quella idea ». L'idea dunque della pianta è la *regola* che seguo in formando questo mio giudizio.

Ciò conosciuto, apparisce che vi sono altrettanti principî quante idee (2): e che l'essere più ampî o più ristretti i principî non dipende se non dalla maggiore o minore ampiezza che hanno le idee che vengono applicate.

271. L'uomo, la natura umana è formata da un'idea sola (intuizione dell'essere). Se non ne avesse alcuna non sarebbe un essere intelligente, conciossiachè l'atto caratteristico dell'intelligenza è il giudizio, e il giudizio non è che l'applicazione di un'idea. Quando adunque l'uomo comincia ad usare dell'intelligenza formando i suoi primi giudizî, egli non può farli che dietro l'unica idea che ha, quella di esistenza, ondechè prima di giudicare qualsiasi altra cosa, giudica che la cosa esista, ne pronuncia l'esistenza.

Allorquando pronuncia intellettivamente l'esistenza d'una realtà

(1) Questa definizione *dei principî* è importantissima, e noi l'abbiamo dichiarata nel *N. Saggio*, n. 576 e segg.

(2) Si rammenti che non ci sono idee se non *universali*, come abbiamo tante volte detto e dimostrato. Non si confondano adunque colle idee le sensazioni o le percezioni, alle quali sole spetta la *particolarità*.

applicandole l'idea (percezione intellettiva) quest'idea gli serve di *principio*. Fino adunque dai primi atti intellettivi l'uomo ha nella mente sua un *principio* secondo cui giudica; perchè ogni giudizio suppone una regola che si applica in giudicando.

Tuttavia questo principio, secondo il quale l'uomo giudica che le realtà esistano (percepisce), è un principio indefinito e illimitato; perchè si applica egualmente a tutte le realtà sensibili; e questa sua indefinitezza è quella che la distingue da' *principî definiti* che, secondo me, non compariscono nel fanciullo, se non quando questi è giunto al terz'ordine delle sue intellezioni.

E veramente nel primo ordine d'intellezioni non ci sono che percezioni e idee imaginali. Le *percezioni* non possono servire di principio per la loro particolarità, e lo stesso dicasi delle memorie di esse. Le *idee imaginali* potrebbero, essendo universali; ma non trovandosi più individui del tutto uguali, non hanno un'applicazione possibile. Oltre di che applicare quelle idee non si possono, se non ripetendosi le percezioni avute: or queste non hanno mai bisogno di quelle idee per loro regola, quando anzi esse sono il loro effetto.

272. Il second'ordine poi somministra delle idee astratte, ma non fa più che somministrare queste alla mente, e preparargliele per le operazioni del terz'ordine d'intellezioni.

E veramente, quando la mente applica a giudicar delle cose quelle idee ch'ella si procacciò nel second'ordine d'intellezioni, allora ella fa appunto di quelle operazioni colle quali si eleva al terz'ordine.

Ora, questi principî sono definiti, perocchè le idee astratte e semi-astratte, che il second'ordine somministra, hanno tutte una limitazione, non abbracciano l'essere in tutta la sua estensione, ma diviso, e da certi confini più o meno estesi circoscritto. Le idee astratte di cibo, di cane, ecc., non si applicano a tutti gli esseri; ma servono solo a riconoscere tutti quegli enti che sono cibi, tutti quelli che sono cani, ecc. (1). Quelle

(1) L'arte di applicare un'*idea* anch'essa si va apprendendo gradatamente dal fanciullo, ed esige certe circostanze che favoriscano l'applicazione. Acciocchè il bambino possa giudicare che una cosa è cibo, non basta che egli abbia l'idea del cibo, ma è necessario di più, che abbia preso qualche sperienza della cosa veduta, atta a fargliela riconoscere per cibo.

idee adunque diventano principî più ristretti che non l'idea dell'essere in universale, nella loro applicazione.

§ 2. — *Moralità, principî o sia regole morali.*

273. Dai principî che dirigono i giudizi teoretici, passiamo ai principî morali e pratici che dirigono le azioni del fanciullo.

È un errore il credere, che il bambino non abbia regole di moralità, un errore compreso nel pregiudizio comune e oltremodo antico, ch'egli non abbia uso di ragione, la qual ragione si fa dal volgo comparire nell'uomo tutt'all'improviso e quasi per incanto all'età di sett'anni.

Tutto ciò che diciamo in quest'opera tende a distruggere questo tristo errore popolare. E quanto alle regole della moralità, noi abbiamo veduto che appariscono nel bambino fino dal second'ordine delle sue intellezioni. Queste regole primissime si riducono a due, e le abbiamo formolate così: 1° « Ciò che è bello, animato e intelligente, merita ammirazione ». 2° « Ciò che è bello, animato e intelligente, merita benevolenza ». Non è già che il bambino abbia idea del merito; ma sente la necessità, uscente dalla sua natura intelligente e morale, di ammirare e di amare quella cosa bella, animata e intelligente, che per le sue sensazioni egli percepisce, e colla quale vitalmente comunica.

274. Qual modificazione soffrono queste regole intrinseche alla natura morale del fanciullo, quando questi giunge al terz'ordine d'intellezioni? Cessano esse? Perdono esse di forza? Se ne sopraggiungono delle altre?

La natura morale dell'uomo non può perdere le sue regole primitive; sentirà ella sempre il bisogno di ammirare e di amare ciò che è bello, animato e intelligente: e ci vorrà una violenza, qualche cosa che la pervertisca, acciocchè ella cessi dal farlo.

Ma egli è vero però, che al fianco di quelle regole primitive ne insorgono delle altre nell'animo umano. Ogni età, ogni ordine di intellezione ha le sue regole; il fine, l'essenza loro è la medesima, tendono tutte a prescrivere la stima e l'amore a ciò che è bello, animato e intelligente: ma esse conducono l'uomo a questo fine comune per diverse strade, gli parlano con un linguaggio sempre nuovo, conveniente al nuovo

stato della sua mente: l'uomo crede di far guadagno di sempre novelle massime morali, quando infatti ella è sempre la stessa massima, immutabile, eterna, che prende nuove forme nel suo spirito che fa di sè nuove manifestazioni. Noi dobbiamo dunque tener dietro a queste manifestazioni, a queste espressioni sempre nuove del dovere morale che nella mente dell'uomo s'ingenerano ad ogni nuovo ordine d'intellezioni; ed è questo che noi vogliamo ora fare nel terzo di questi ordini.

275. Quali sono dunque le regole morali del bambino giunto al terz'ordine d'intellezioni?

Nel secondo l'ammirazione e la benevolenza è già nata in lui: queste volizioni, effetti delle regole primitive, al terz'ordine si cangiano esse stesse in regole morali. Le regole morali adunque pel nostro bambino al terz'ordine d'intellezioni sono le seguenti:

Ciò che è conforme alla mia ammirazione è bene.
Ciò che è conforme alla mia benevolenza è bene.
Ciò che è contrario all'una e all'altra è male.
Ciò che non è nè conforme nè contrario alla mia ammirazione e alla mia benevolenza, è indifferente.

276. Queste regole morali che segue il bambino nella sua quarta età differiscono non poco dalle regole primissime ch'egli segue nella età anteriore.

Noi abbiamo già veduto, che le persone che governano il bambino possono influire assaissimo sullo sviluppare e sul dirigere la sua ammirazione e la sua benevolenza; con questa influenza da loro esercitata con tutti i loro atti e con tutte le loro parole, possono restringere o allargare la benevolenza infantile, possono dar luogo nell'animo dell'infante alla malevolenza, ispirargli dell'avversione per certi oggetti, della propensione per certi altri; ed abbiamo mostrato quanto giovi, quanto sia necessario tener lontano da quell'animo la percezione e opinione del male, cioè del brutto, e dar opera perchè il semplice cuore s'empisca di benevolenza e di ammirazione, sicchè questi affetti conservino la maggior possibile universalità. Io credo che possa influir questo immensamente sul far prendere all'uomo un corso di vita morale e virtuoso, e giovi a prevenire le passioni a quell'età che sogliono dar all'uomo il più fiero assalto. Ma la felice influenza di quella primissima educazione morale si manifesta già

tosto nell'età intellettiva susseguente. Perocchè da essa dipende che le regole morali, che si forma il fanciullo nell'età rispondente al terz'ordine, sieno vere o false, sieno conformi o difformi dalla natura delle cose, lo ingannino o lo dirigano rettamente.

E in vero se queste regole sono le sopra accennate « Ciò che è conforme alla mia ammirazione o benevolenza, è bene; ciò che si oppone alla mia ammirazione o alla mia benevolenza è male ecc. »; egli è evidente che queste regole sono vere o false, rette o torte, secondochè la benevolenza e l'ammirazione del bambino è ben formata e ben ordinata; o vero mal formata e mal ordinata. La condizione dunque delle regole morali, ch'egli si forma, dipende dalla composizione che ha preso il suo animo nella precedente età. Si vede di qui l'importanza di procurare, che la prima forma, che prende l'animo suo, la prima mole di stima e di benevolenza che in lui si pone, sia tutta pura e naturale, non contraffatta, non alterata dall'arte, non avvelenata dall'ignoranza e dalla malizia; perocchè se le stesse regole morali del suo operare vengono contraffatte e falsificate dalla prima mala forma che prenda l'animo suo, come potrà camminar diritto quel fanciullo che ha dinanzi agli occhi delle regole false? Eziandio che volesse andar bene, non potrebbe. Si declama sovente dai genitori e dagl'istitutori sulla perversa indole de' fanciulli. Eh! quest'indole non è sempre in essi necessità fisica; qualche cosa d'innato: ella prende questa apparenza, perchè non si vede il lavoro occulto che è venuto formandosi di continuo nelle loro piccole menti, onde si è bel bello immensamente falsato il loro pensare: esistono nelle loro testicciuole dei principî falsi che essi seguono fedelmente anche prima di saperli esprimere, e di cui nessuno saprebbe spiegare l'origine: nessuno infatti gli ha forse loro insegnati; ma il loro spirito che non resta mai ozioso, e che si va sempre lavorando dei principî, osservando anche in ciò le sue leggi indeclinabili, venne pur componendosi e rassodandosi certe persuasioni profondamente false, che dirigono poi segretamente il fanciullo e cagionano gli atti, atti suoi, fino i più capricciosi ed inesplicabili; conciossiachè esse sono i soli fanali che mandano nell'animo suo quella luce fallace, alla quale camminando gli è forza aberrare.

CAPITOLO IV.

Sviluppo delle facoltà attive nella quarta età del fanciullo.

ARTICOLO I.

Aumento dell'attività spontanea.

277. Nel nostro fanciullo non si può ancor parlare di *libertà:* le sue azioni appartengono alla *spontaneità*.

Mirabili sono le leggi, colle quali opera la *spontaneità* sia meramente animale, sia intellettiva e morale: noi le abbiamo esposte nell'*Antropologia*.

Fra le volizioni spontanee si distinguono le *affettive*, le *apprezzative*, e le *appreziative*.

Nella seconda età, in conseguenza del primo ordine d'intellezioni, già cominciano nel fanciullo tanto le volizioni affettive quanto le apprezzative (132-136).

Nella terza età in conseguenza del second'ordine d'intellezioni cominciano nel fanciullo le volizioni apprezzative in un modo più esplicato (183, 184).

Nella quarta età continuano a svilupparsi i due predetti generi di volizioni; ma non per anco comparisce il terzo genere, cioè le *appreziative*, perocchè avendo queste bisogno di paragone tra due o più oggetti, non si possono formare fino a tanto che non si è giunti non solo a numerare due oggetti, ciò che si fa nel terz'ordine d'intellezioni, ma ben anco a raffrontarli tra loro, e trovare le differenze, ciò che spetta al quart'ordine, come vedremo.

278. L'aumento delle volizioni affettive e apprezzative che succede nel fanciullo, porta in lui una *spontaneità* sempre maggiore, una sempre maggior mole di attività effettiva.

Questa *spontaneità* poi non essendo temperata e diretta dalla libertà colla quale l'uomo comanda a se stesso, si spiega in modo che lascia vedere l'indole e le leggi sue proprie.

Io ho mostrato che le leggi principali della spontaneità sono due: 1° l'aver ella bisogno di uno stimolo, acciocchè venga su-

scitata all'azione; 2° suscitata poi, il produrre ella un'azione maggiore di quella che sarebbe proporzionata allo stimolo stesso (1).

Questa soprabbondanza d'azione, parte è messa dall'attività dello spirito, parte dalla legge d'inerzia, per la quale « ciò che è già in moto si continua nel suo moto fino che questo non venga da altra forza distrutto ».

Questa legge può osservarsi nell'attività de' fanciulli. Cercando noi sempre di raccogliere i fatti, e di sottoporli agli occhi del lettore come i soli documenti fededegni di quanto avanziamo, recheremo anche quello che venne osservato da chi non pensava certamente di venire in appoggio delle nostre dottrine.

« La tendenza a svilupparsi in tutti i sensi, e a riversare per « così dire la vita al di fuori, produce nei fanciulli un movi« mento esteriore fuori di proporzione col motivo interiore che « lo cagiona. Luigia m'abbraccia certamente più ch'ella non « m'ami, come ella grida più che non abbia di rammarico, e « ride più di quello che si diletti (2); e in tutte cose il movi« mento dell'espansione, più energico della causa onde viene, si « prolunga dopo che la causa è cessata. Così continuano i suoi « pianti, benchè gli sia passato il dolore, e dopo sfogato il bi« sogno di affezione che l'ha portata verso di me, ella finisce « di versare le sue carezze sul mio seggiolone o sulla mia ta« vola (3) ».

(1) Vedi l'*Antropologia*, n. 392-400; 419-425; 443-454.

(2) Qui certamente suole anche aver luogo un'altra causa ne'fanciulli: essi non vogliono solamente sfogarsi; ma trascinare gli astanti a prender parte a' loro sentimenti, onde si sforzano di mostrarli loro maggiori che non sono. Vi ha dunque una di quelle fine malizie, che provano troppo che il fanciullo non ha una natura del tutto retta. Ma noi parleremo della falsità de' fanciulli più innanzi.

(3) Mad. GUIZOT, *Lettres de famille sur l'éducation*, L. I.

Articolo II.

Sconnessione dell' attività.

279. Un altro carattere dell'attività del nostro bambino è la sconnessione de' suoi atti volitivi, e delle sue azioni esterne che vengono in conseguenza di quella (1).

Quando sia ammesso il principio che ogni attività nell'uomo viene da una passività precedente, e che in conseguenza tutta l'attività volitiva seguita le concezioni dell'intelletto, quella sconnessione di movimenti ed azioni esterne è spiegata appunto dalla sconnessione delle sue idee.

Nella seconda età le concezioni che eccitano e dirigono l'attività intellettiva (2) sono le percezioni, ciascuna delle quali è indipendente dall'altra. Tuttavia la sconnessione di quell'attività non dà tanto negli occhi, perchè l'attività messa in moto nel fanciullo è ancor poca, ed il bambino giunge all'oggetto della sua attività immediatamente.

Nella terza età l'attività del bambino si muove anco dietro gli astratti. Questi primi astratti sono tra loro divisi; e però anche l'attività riesce sconnessa, e tratta di qua e di là quasi da mille centri diversi. Comincia poi la sconnessione ad apparir maggiormente quando l'attività che si muove è maggiore. L'attività in questa età non giunge, come nella precedente, immediatamente al suo termine, l'oggetto reale che cerca, ma con un passo in mezzo, cioè colla mediazione dell' idea astratta.

(1) V. *Antropologia*, n. 623-627.

(2) Convien notare che si parla sempre dell'attività della volontà che segue l'intelletto. Contemporaneamente e legata con questa attività, che appartiene all'ordine dell'intelligenza, vi ha l'attività animale. L'attività animale non manca d'una certa unità sua propria, attesa l'unità del soggetto animale; ma quest'unità riesce di poca importanza, e sfugge dall'osservazione di chi cerca quell'unità maggiore, che è proprio effetto del soggetto ragionevole. Di più l'attività animale diminuisce realmente col nascere e crescere l'attività intellettiva che in breve diviene dominante; e sfugge oltre ciò più all'osservazione, la quale è richiamata a sè via più dall'attività razionale.

Nella quarta età ancor più cresce la mole d'attività che gioca nel fanciullo, e non v'ha tuttavia niente che la notifichi; conciossiachè i *principi* secondo i quali ella opera sono infiniti, cioè altrettanti quante le idee che vengono da lui applicate. Andando innanzi col suo sviluppo, queste idee si raggrupperanno, questi principî si renderanno lentamente più generali, ed allora anche l'attività dell'uomo verrà da se stessa e quasi per incanto ordinandosi, raccogliendosi e avvicinandosi sempre più all'unità. Intanto all'adulto riesce molesta quella versatilità fanciullesca, non l'intende, e vuole imporre al fanciullo di quelle regole che ottimamente presiedono ad una attività unita, ma che sono inutili ed inapplicabili ad un essere che non ha un'effettività sola, ma molte scucite l'una dall'altra, ciascuna delle quali non è suscettibile di quelle regole, e tutte insieme non esistono, perocchè l'una non sa dell'altra: indi una delle maggiori difficoltà dell'educazione (1).

Vedremo più tardi come nell'attività del fanciullo irruisca la fantasia, e n'accresca la versatilità.

Articolo III.

Giochi.

280. All'attività sconnessa del fanciullo appartengono quei giochi dove avvi gran movimento e una successione d'impressioni sconnesse, ma sempre nuove.

L'inclinazione ad esercitarsi in tutti i possibili movimenti si spiega anco cogl'istinti animali. Il movimento è piacevole e salubre all'animale, e i movimenti ch'egli fa non sono certo diretti da alcun principio di ragione, che in lui non si trova, ma ciascuno ha la sua ragione e determinazione nelle leggi dell'animalità.

(1) L'osservò ottimamente Mad. Guizot, quando notò la difficoltà di *saisir et de retenir ces fils déliés et volages, dont la réunion doit former un jour le tissu de la raison, l'enchaînement de ses idées, l'ensemble de sa conduite.* Lett. I.

A que' movimenti che sembrano fatti a caso e unicamente per diletto, noi attribuiamo il nome di giochi, gli consideriamo in un aspetto burlevole, quasi tendano a far ridere. Tuttavia per l'animale non sono già scherzi più quelli che il prender cibo: tutto ciò che si riferisce al sentimento del riso, è a lui straniero. Ma il disordine capriccioso di que' gesti e moti ha per noi quel turpicolo improvviso che cagiona il riso. Vi ha il *turpicolo* in que' movimenti raffrontati a' movimenti ordinati della ragione, e vi ha l'improvviso ed inaspettato per la loro continua novità e apparente stranezza.

281. Quello che è singolare si è che il fanciullo trova ben presto qualche cosa di bernesco ne' proprî giochi: egli ve lo trova di mano in mano che si sviluppa in lui la ragione; e divien per lui una nova cagione di diletto. Ride di ciò che fa egli stesso e che vede fare agli altri fanciulli: tuttavia egli non ride propriamente di se stesso, perocchè mai di sè non si ride. È il segnale ch'egli riconosce della frivolità, della sconcezza nei suoi atti; e di questo segnale dee cavar profitto l'istitutore: egli dee coltivare e perfezionare la conoscenza che il fanciullo si forma da sè del poco accordo che passa fra i suoi trastulli e la sua dignità di essere ragionevole: e giovandosi di questa cognizione dee condurlo ad un contegno composto e regolato.

Egli è dunque un errore l'applaudire a ciò che v'ha di ridicolo nelle azioni fanciullesche: i movimenti naturali possono essere permessi fino che la natura animale li produce, quasi direi all'insaputa della ragione: ma tosto che la ragione interviene e li giudica come piccole turpitudini, allora debbono incominciare a cessare; debbono rendersi cagione di un cotal sentimento di pudore. L'istitutore dee sempre allora aggiungersi alla ragione per darle forza, e mantenere le sue parti. Ai giochi di moto disordinato debbono succedere gli esercizi ordinati dell'arte ginnastica.

I giochi poi che consistono in abbattimenti di casi sempre nuovi non sono conosciuti dalle bestie; essi sono proprî del solo uomo, il quale vi trova il diletto di appagare la sua curiosità, la voglia di percepire e di sapere le cose sotto tutti i loro possibili aspetti. Ho già detto che questi possono essere assai utili allo sviluppo dell'intendimento, se l'istitutore ne saprà pro-

fittare; e nelle sue mani si cangeranno in vere e ben ordinate e dilettevoli istruzioni di matematica.

ARTICOLO IV.

Attività morale.

282. L'attività morale del fanciullo a questa età si spiega principalmente sotto le due forme, quella di *diritto di proprietà* e quella di *ubbidienza*.

L'una e l'altra di queste due forme sono l'effetto della *benevolenza* e dell'*ammirazione* del fanciullo.

Al primo ordine d'intellezioni egli non possedeva ancora, nè ubbidiva; ma ammirava ed amava.

Egli aveva percepito degli esseri intelligenti e belli oggetti della sua affezione e della sua ammirazione, co' quali comunicava per mezzo della *simpatia* e dell' *istinto d'imitazione*; ma dei quali non intendeva ancora nè i pensieri, nè i voleri; si noti che la *simpatia* e l'*istinto d'imitazione*, che si manifestano nell'ordine dell'animalità, sono comuni anche all'ordine dell'intelligenza; di maniera che vi ha anche una *simpatia* ed un *istinto d'imitazione* intellettivo. Queste leggi comuni ai due principj, il sensitivo e l'intellettivo, sono quelle che mirabilmente si legano tra loro; e fanno sì che l'uno all'altro si continui, quasi direi, senza che se ne vegga la commessura (1).

283. Ora tostochè il fanciullo apprezzò ed amò un oggetto, egli concepisce il sentimento della proprietà, cioè quell'oggetto acquista una cotale unione spirituale con lui, e da lui staccan-

(1) L'istinto d'imitazione si comunica all'intendimento prima ancora che questo percepisca le cose da imitare mediante le *volizioni affettive*. L'istinto animale piega tutto il soggetto sensitivo e volitivo a ciò a cui egli tende: perciò il soggetto *vuole* ciò a cui volere lo impelle l'istinto animale senza rendersi ragione di ciò che vuole: vuole aiutare a render facili le operazioni animali, senza *sapere* che con ciò imita. La simpatia intellettiva opera più immediatamente; l'anima intellettiva inclina a prendere quella forma che ella vede o crede di vedere in un'altra anima intellettiva da lei percepita. Questa poi nuovamente aiuta l'istinto d'imitazione.

dolo se ne risente, come se gli si dividesse una parte di se stesso (1). Percepisce ancora le cose delle persone a lui care unitamente con queste, e però gli ripugna il veder trasportare gli oggetti da queste usate, non altramente che se essi oggetti formassero parte delle stesse persone (258). Da principio questo fatto ha per cagione la forza unitiva dell'animale (onde anche fra le bestie si notano de'fenomeni simili); poscia serve all'inclinazione della natura animale la volontà (volizioni affettive); in appresso l'intendimento percepisce anch'egli il vantaggio di contemplare le cose belle, e gliene duole se vengono sottratte alla sua contemplazione; in quarto luogo finalmente (e certo molto più tardi) l'intendimento perviene a conoscere gli usi delle cose e ad apprezzarle anche per questi; dietro al quale apprezzamento la volontà si affeziona ad esse di un nuovo amore men nobile del primo, dell'amor interessato. Di questi elementi viene successivamente componendosi a parte materiale del diritto di proprietà: la parte formale non può essergli aggiunta che dal dovere, dalla legge morale.

Se nel primo ordine d'intellezioni il bambino percepisce il bello, nel secondo, in occasione di rimanerne privo, prova il doloroso sentimento della privazione; nel terzo astraendo le azioni delle cose comincia a pregiarle pe' loro usi, o almeno a ciò si va disponendo.

284. Dallo stesso fonte dell'ammirazione e della benevolenza nasce come dicevo l'*ubbidienza* del fanciullo.

L'ubbidienza non è in lui che il desiderio, la volontà di uniformare se stesso agli enti intellettivi divenuti oggetti de'suoi affetti. Da principio, come dicevo, egli si uniforma loro come può, cioè colla simpatia e colla imitazione animale intellettiva.

Ma col second'ordine d'intellezioni imparando il linguaggio,

(1) Ecco de'fatti che provano come il bambino percepisca le cose connesse tra loro come una cosa sola: « Nessuna imagine è isolata nel suo spirito: « *dice chi li ha osservati:* il dintorno, gli accessori non si dividono dal sog-« getto principale, e fanno parte dell'idea ch'egli se ne forma. Vid'io un « fanciullo di nove mesi amaramente piangere e ricusare la sua colazione, « perchè la tazza, la sottocoppa e il cucchiaio non erano nella solita posi-« zione. — Il bisogno di vedere ogni cosa messa al suo posto si fa naturale « ad essi, ecc. ». Mad. Necker de Saussure, L. III, c. I.

egli acquista un nuovo mezzo di comunicazione della sua colle anime da lui stimate e care. Gli si comunica una nuova luce: vede dentro a quelle anime: discuopre in esse pensieri e volontà: trova con ciò nuovi lati, da cui poter se stesso a loro uniformare e acconciare. Queste scoperte egli le fa col linguaggio, che comincia ad apprendere col second'ordine delle sue intellezioni e continua cogli altri.

Giunto dunque al terz'ordine già in possesso del linguaggio, di questa chiave dell'interno de' suoi simili, vede coll'uso di esso le loro opinioni ed i loro voleri. Conosciuti questi tosto incomincia a manifestarsi nel fanciullo la credulità e l'ubbidienza.

La *credulità* non è altro in lui che il desiderio, la tendenza ad avere le stesse opinioni che hanno le persone colle quali usa.

La *ubbidienza* parimente da principio non è altro che il desiderio, la tendenza ad avere le stesse volontà pure delle persone colle quali usa.

In questa loro prima apparizione la *credulità* e l'*ubbidienza* del bambino nascono dunque dal bisogno, ch'egli sente di rendersi *uniforme* colle persone da lui conosciute.

285. Questo bisogno di uniformità che sentono tra loro le anime tosto che si conoscono, è veramente cosa profonda, misteriosa: per darne una soddisfacente ragione converrebbe scendere nel religioso segreto dell'ontologica dottrina. Non è questo che possiam noi fare adesso: basterà che constatiamo bene i fatti.

« Il primo fatto si è, che il bambino dà segni di stima e di affetto a qualsiasi persona che da principio gli sorrida » : egli allora è giusto, non avvi presso lui accettazione di persone, è un giudice, dinanzi al quale i nomi de' piaggiatori rimanendo celati, giudica con integrità *secundum allegata et probata*: la sua tendenza ad esser rispettoso e benevole è universale.

Dunque nell'essere intelligente, nel fondo della natura, trovasi una cotale necessità primitiva di dare stima ed amore a qualsivoglia essere intelligente ch'egli conosca. Questo è il gran *fatto* sul quale come sopra saldissima base sta fondata tutta la moralità: rimetto il lettore alla teoria che noi n'abbiamo data (1).

(1) *Filosofia della morale.* — Opere.

Se da questa necessità primitiva nascono gli affetti che il bambino dà alle persone conosciute; da questi affetti nasce pure la necessità di essere con esse perfettamente d'accordo. Si suol dire che « l'amore o trova simili le persone amate o le fa ». Si dee aggiungere con egual verità che « l'amore fa simile chi ama alla persona amata ». La ragione ne è manifesta: l'amore vuole unione, vuole unione sì stretta che tende ad una cotale immedesimazione. Ora l'unione che vuole l'amore, l'immedesimazione a cui tende non può aver luogo, se non mediante conformità di opinioni, per la quale uniformità due menti sono unite in una sentenza, e conformità di voleri, per la quale due cuori sono uniti nel medesimo voto, hanno il medesimo bene, il medesimo male, godono insieme quello, soffrono insieme questo, si muovono con un passo solo a quello e si rimuovono pure con un medesimo passo da questo. Ripeto che qui ci covano dei misteri, nei quali non voglio io ora entrare, ma dico solo che il fatto sta così; me n'appello a tutti, perchè non vi ha creatura umana, la quale non ami.

286. Se noi vogliamo dare a questo fatto una espressione diretta e se vogliasi così chiamarla scientifica, potrà annunciarsi in questo modo:

« Quando un essere intelligente e volitivo ne percepisce un altro qualunque, gli effetti che in lui naturalmente si manifestano sono i sentimenti della stima e dell'amore ».

Questa è la prima parte del fatto: la seconda parte è quest'altra:

« Quando un essere intelligente che n'abbia percepito un altro, cedendo alla legge della sua natura abbia ammesso in sè i sentimenti della stima e dell'amore, questi sentimenti portano in lui una morale necessità di uniformare le proprie credenze alle credenze (1) dell'ente conosciuto e i propri voleri ai voleri pure del medesimo, tosto che venga a conoscere quali sieno queste credenze e questi voleri » (2).

(1) Sotto la parola *credenze* intendo le opinioni, le persuasioni, le sentenze non solo presentate alla mente, ma ben anco da essa assentite.

(2) Ne viene da ciò un principio assai generale, cioè che « ogni intelligenza dee esser creduta e obbedita ». Questa è la regola, il contrario è l'eccezione. Se un'intelligenza s'inganna o inganna, se le sue volontà sono inette o perverse; questo non è che effetto della sua corruzione accidentale. — A questo remoto principio si rattacca la bella sentenza di S. Francesco di

L'idea di essere ingannato non può venire al fanciullo se non dall'esperienza; come pure dalla sola esperienza gli può venire l'idea che dall'aderire all'altrui volontà gl'incolga alcun male. Lo stesso concetto dell'errore o del male è posteriore a tutto ciò nella mente del fanciullo. Rimangono adunque in lui le due sole tendenze della *credulità* e dell'*ubbidienza* tutte semplici, da nessun sospetto turbate o represse; e però nella loro maggior forza: ecco il primitivo fondamento della facilità colla quale il bambino crede e ubbidisce: son tendenze naturali dell'essere intelligente, a cui il fanciullo cede, perchè niente si oppone alla sua spontaneità.

CAPITOLO V.

Dell'istruzione rispondente alle intellezioni del terz'ordine.

ARTICOLO I.

Spiegasi maggiormente che cosa intendiamo per istruzione rispondente ad un dato ordine d'intellezioni.

287. Veniamo ora all'istruzione e all'educazione morale, che risponde all'ordine d'intellezioni fin qui esposto.

Già il lettore ha inteso prima d'ora, che cosa noi intendiamo per « istruzione rispondente a un ordine d'intellezioni ». Nondimeno mi si permetta il metterlo oggimai in espressi termini, affine di togliere ogni equivoco ed obbiezione al metodo che proponiamo.

L'istruzione adunque rispondente ad un dato ordine d'intellezioni abbraccia tre parti bene distinte, le quali sono:

1° Quella istruzione che serve per accrescere alla mente del discepolo il numero e la perfezione delle intellezioni degli ordini precedenti.

Sales, il quale solea dire, che la virtù dell'ubbidienza si potea esercitare verso di tutti, anche verso gl'inferiori.

2° Quella istruzione che serve per far passare la mente del discepolo dall'ordine d'intellezioni in cui si trova, a quello che gli è prossimamente superiore.

3° Quella istruzione che serve a esercitare e perfezionare il discepolo nella dottrina appartenente all'ordine nel quale la sua mente ha già posto il piede.

La distinzione importante di queste tre parti basta a rimuovere il timore, che il metodo nostro potesse rallentare i progressi della mente umana: anzi non fa che indicare la via più diretta, più spedita, più soave, per la quale ad essa mente conviene naturalmente procedere.

Articolo II.

Lingua e stile che dee usare l'istitutore.

288. Quindi facilmente si può inferire, come la lingua e lo stile, che usano le persone che istruiscono il fanciulletto, dee variare od ogni ordine di sue intellezioni.

Perocchè nella lingua e nelle varie parti, di cui ella si compone, cade ben sovente il bisogno di usare un ordine di intellezioni assai grande; onde non tutti i vocaboli d'una lingua possono essere usati col fanciulletto ad ogni sua età; ma anzi quelle che non si possono classificare nelle tre parti indicate dell'istruzione a lui conveniente cioè o tra le intellezioni degli ordini anteriori, o tra quelle dell'ordine prossimo a cui può salire col primo passo della sua mente, o tra quelle di questo medesimo ordine a cui è già salito, sono vocaboli del tutto perduti, inintelligibili al fanciullo, e però attissimi a confonderlo, a turbare il progresso delle sue idee come le pietre turbano i passi di chi cammina, ed a rendergli però assai più malagevole l'intelligenza di quei vocaboli, che pur sono alla sua portata.

289. Noi abbiamo veduto che al second'ordine d'intellezioni il bambino può intendere i nomi (1), al terzo i verbi, non però

(1) Le *interiezioni* non sono propriamente vocaboli; ma effetti di sentimenti animali, di cui l'animale e il bambino appena nato sente la forza.

le declinazioni di quelli, le coniugazioni di questi, che troppe altre riflessioni esigono sui nessi delle cose: intende dunque il nome indeclinato e il verbo nel suo infinito e ne' participi, forme nelle quali il verbo è ancor nome ma esprimente azione Chi dunque è arrivato al terz'ordine non potrà intendere se non quei vocaboli e quelle forme, le quali non suppongono che un solo ordine di più, quello a cui la mente dee sollevarsi, e nel caso nostro è il quarto. Si dovrà dunque cercare di comporre il discorso che si fa a' bambini di queste voci e forme per quanto è possibile; ed allora la comunicazione tra noi adulti ed essi sarà trovata, sarà apertissima.

Lo stesso dicasi dello *stile*, lo stesso pure de' *concetti* che si esprimono nel discorso: conviene che o quello o questi non contengano intellezioni, se non tutt'al più di quart'ordine, e tali che si possano rannodare alle prime intellezioni degli ordini precedenti che sono già nella mente del fanciullo.

Articolo III.

Materia dell' insegnamento.

---

§ 1. — *Azione.*

290. Conviene che il fanciullo in ogni sua età *operi.*

L'*attività* del fanciullo, abbiamo veduto, che è di tre specie: corporale, intellettuale, morale. Egli ha bisogno di tutte e tre queste specie di attività, colle quali si sviluppa, ma debbono essere guidate come conviene.

Quanto alla *quantità d'azione*, non dee già esser soppressa l'azione naturale del fanciullo, nè eccitata; ma soltanto moderata quand'essa, eccedendo, recherebbe un danno alla sanità del fanciullo.

Quanto alla *qualità*, dee essere alimentata quella, e non altra, che è proporzionata all'ordine delle sue intellezioni; e il difficile consiste appunto nel trovare giustamente quale ella sia.

Quanto alla *regolarità*, si dee introdurre in essa due ordini:

1° L'ordine tra una specie e l'altra, che subordina e fa servire l'attività corporale alla intellettiva, e l'attività corporale non meno che l'attività intellettiva alla morale.

2° L'ordine entro ciascuna specie, in modo che in ciascuna attività si trovi quella uniformità, costanza, regolarità, e, per dire ancor meglio con una sola parola, *ragionevolezza*, che è possibile.

L'ammaestrare e guidare in queste cose il fanciullo è veramente un educarlo.

§ 2. — *Esercizio orale.*

291. Sebbene, tosto che il bambino sa un po' favellare, potrebbe essere posto alla lettura; tuttavia io stimo da preferirsi il trattenerlo ancora nella *scuola preparatoria* dell'esercizio orale.

Nell'*esercizio orale* si distinguono due parti, cioè la parte *intellettiva* e la parte *meccanica*.

L'esercizio che si fa fare al fanciullo deve riguardare l'una e l'altra.

Io ho già raccomandato (188 e segg.), che fin dal secondo grado d'intellezioni si faccia fare al bambino l'esercizio di nominare più cose che sia possibile (1). Questo esercizio appartiene alla *parte intellettiva*, ed esso deve continuare ora e per molte ancora delle intellezioni che devono venire. Mentre poi allora non si poteva fare che co' *nomi*, in questa età e nelle sus-

(1) Ogni pensiero del bambino è complesso, egli non l'ha ancora analizzato. Quindi è che la prima cosa che intende il bambino è il discorso intero, cioè il senso dell'intera frase, non delle singole parole. Fu già detto: « Alcune osservazioni mi fanno credere che egli (*il bambino*) non le separi « (*le congiunzioni o particelle del discorso*) dalla frase di cui esse fanno « parte. Questa frase a lui pare un solo parolone, del quale la sua mirabile « simpatia gli fa indovinare il senso, un parolone che egli ripete distinta- « mente, se ha giusto l'orecchio e docile il gorgozzule, e che storpia od « abbrevia, se non l'ha tale, ma senza scomporlo. E nè anco allora, che in « diverse frasi egli scontra gli stessi vocaboli, egli non li riconosce per quelli « sì tosto. Questi vocaboli sono per lui ciò che per noi le sillabe, le quali noi « scontriamo nel discorso per tutto senza pure attaccarvi un senso. E forse « non è che la lettura che ci faccia conoscere la vera spezzatura delle parole. « Ond'è che vedesi la gente rozza, che scrive senz'aver molto letto, legare i

seguenti si può fare anco coi *verbi* (1) e coll'altre parti del discorso, osservando delle regole simili alle accennate.

Ma ora egli è tempo di cominciare insieme anche l'esercizio *meccanico* e alternarlo all'*intellettivo*, e questo estenderlo via più. Questo esercizio meccanico è quello di rettificare la pronuncia de' bambini, e insegnar loro l'uso perfetto degli organi della favella.

292. E in vero, dopo che i fanciulli hanno imparato qualcosa a parlare, la prima operazione è quella di rettificar bene i suoni che pronunciano, giacchè essi dapprima vi commettono molti difetti e imperfezioni; balbettano, smozzicano parole, strozzano suoni, scilinguano, ecc. Onde innanzi di venire a farli leggere o scrivere si rendano perfetti nella pronuncia, facendo loro vincere le difficoltà delle sillabe più difficili.

Al quale intendimento già si pose mente da' benemeriti promotori delle scuole infantili anco in Italia, e si conobbe che a tal fine è uopo far pronunciare « nettamente e giustamente tutti i suoni elementari, di cui si compongono le parole intere (2) ».

Io credo che gioverebbe cominciare questo esercizio dal far emettere i *toni musicali*, prima secondo la scala naturale, di poi per li salti; i quali saranno già mezzi impressi nello spirito del bambino, se gli si fecero udire nelle età precedenti (3).

« vocaboli insieme nella più bizzarra foggia, e unirli e dividerli a caso ». (Mad. Necker de Saussure, L. II, c. vi). Laonde col fargli udire i vocaboli separati si conduce il fanciullo agli elementi del discorso. In questo senso è vero che le lingue, come le ha definite Condillac, sono altrettanti metodi analitici. Si osservi nell'operazione dell'intelligenza complessiva del fanciullo un nuovo fenomeno della *forza unitiva* sia animale sia intellettiva.

(1) L'abate Aporti, nel suo *Manuale*, colloca i verbi esprimenti le voci e i movimenti delle bestie dopo i nomi di queste, e così in appresso fa alternare i verbi coi nomi. Io farei de' nomi e de' verbi due gradi d'insegnamento corrispondenti a due età, ovvero ordini d'intellezioni. Al terz'ordine d'intellezioni ripeterei i *nomi* delle cose apprese, e a questi nomi farei susseguire prima gli aggettivi e poi i verbi significanti le azioni di quelle cose, e qui finirei la seconda tavola. Colla terza farei un passo più su, e così via.

(2) Vedi il *Manuale di educazione ed ammaestramento per le scuole infantili*, Cremona, 1833; Parte II, c. i.

(3) Le *cantilene*, purchè semplicissime, sono più facili al bambino che non sieno i toni separati; e però si dovrebbe cominciare da quelle, ma poi venire tosto ai toni singoli che sono l'elemento di esse. Sarebbe un'analisi fatta fare al senso.

A questo esercizio può tener dietro o intromettersi quello della pronuncia de' *suoni vocali* e articolati della favella.

L'ordine nel quale si devono far pronunciare al fanciullo nostro i suoni elementari, parmi dover esser quello stesso nel quale poi egli deve imparare a leggerli e scriverli.

Ora a me sembra che devasi cominciare dalle vocali, e poi dai composti di vocali, appresso dalle sillabe che ciascuna altra lettera dell'alfabeto fa con ciascuna vocale, poi le sillabe di tre lettere, e così di mano in mano (1).

293. Perfezionata la pronuncia di tutte le lettere, sillabe e parole, giova passare alla *parte intellettuale* dell'esercizio orale. Il far apprendere al fanciullo a nominare gli oggetti, come abbiamo detto, appartiene alla parte intellettiva. Appartiene pure a questa parte il fargli analizzare i suoni. Nel *Manuale* dell'Aporti ve n'ha un bell'esempio (2), solamente che non parmi che sia ancor tempo di parlare al nostro bambino di dittonghi o trittonghi, ma solo di pluralità di suoni; anzi parmi del tutto impossibile ch'egli intenda che cosa sia dittongo e trittongo, quando l'idea di due o tre suoni gli è facilissima (3). Così sarebbe im-

(1) Conviene che io faccia avvertito il lettore di una singolare coincidenza di pensieri, su questo argomento, in Antonio Rosmini, Raffaello Lambruschini e Vincenzo Troia. Il primo, nel 1839, fissava, come si vede qui sopra, il principio logico, secondo il quale si deve insegnare la pronuncia, e poi, come si vedrà più avanti, la lettura ai bambini, e contemporaneamente, il secondo a Firenze e il terzo a Torino, cercavano il metodo naturale d'insegnar l'una e l'altra; i quali due, sul principiare di questo decennio, si trovarono pienamente d'accordo tra loro e con Rosmini, come appare dall'aureo sillabario che ànno regalato all'Italia, l'uno e l'altro in prova che i sinceri e pazienti ricercatori della verità, se la vedono finalmente venire innanzi, sempre e dappertutto, eguale a se stessa. — *Fr. Paoli.*

(2) P. II, art. V.

(3) Il dittongo sono due vocali pronunciate ad un fiato. L'aggiunta che a questa definizione fa il Lambruschini « sostenendo più l'una delle due; la « quale vocale più sostenuta, o accentata che voglia dirsi, attrae a sè, sor« regge quell'altra, e fa, per dir così, la figura di vocale vera, mentre l'altra, « attratta, sorretta, fa come figura di consonante » (*Guida dell'Educatore*, n. 31 e 32, fac. 218), benchè forse nella lingua italiana si avveri sempre, tuttavia non parmi essenziale al dittongo. E in fatti, in quasi tutte le altre lingue (eccetto l'italiana) vi sono de' dittonghi ne' quali le due vocali si compenetrano e mescolano in un terzo suono, appunto perchè non sono più

possibile, a mio parere, il fargli capire che l'*ia* in *abbia* è dittongo e non l'*è* in *ubbi-a*, e l'esempio recato dall'Aporti della voce *ai* così isolato non mostra che deva essere dittongo piuttosto che due semplici suoni, potendosi egualmente pronunciare *ài*, *ai*, ne' quali casi è dittongo, e *à-i* separando le sillabe, nel qual caso non è dittongo, ma semplicemente doppio suono.

Oltracciò, volendosi porre per base dell'educazione il procedere rigorosamente logico, parmi che non si deva dire che le *consonanti* divise dalle *vocali* abbiano un suono. Esse non sono suoni, ma cominciamenti o finimenti di *suoni* (1), i quali comin-

l'una che l'altra. I grecisti osservano che nella lingua greca vi sono dittonghi di tre specie: in alcuni la prima vocale è lunga e la seconda scorciata, come ᾳ, ῃ, ηυ, ῳ, ωυ; in altri le due vocali o sono tutte due brevi, ovvero la prima è lunga, secondo la derivazione, come αυ, υι. Finalmente ve n'hanno di quelli ne' quali le due vocali sono brevi, come αι, ει, ευ, οι, ου, e il suono di queste si fonde quasi in un terzo. I gramatici poi dicono che questi soli sono dittonghi proprî, e gli altri li chiamano improprî. Che poi la vocale, che s'accorcia ne' dittonghi improprî, faccia ufficio di consonante, non direi, ma ella è vocale che si pronuncia con minor apertura di bocca, e esce rapidamente nell'aprirsi o nel chiudersi di essa. Così in *áma*, la vocale *a* men sostenuta sfugge nel chiudersi della bocca, quando in *abbia*, la vocale *i* pure meno sostenuta sfugge nell'aprirsi della bocca.

(1) La vocale è formata dalla voce che esce a bocca aperta. Ma se si spinge la voce nell'atto di aprire la bocca, cioè un po' prima che sia aperta (e per bocca aperta intendo la separazione delle parti superiori e inferiori di essa bocca, per modo che tra le une e le altre passi liberamente l'aria modificata in voce), o si continua a spingerla nell'atto che si chiude, nasce che nel principio o alla fine la voce trovi un impedimento, ed esca con quella modificazione che si chiama consonante. Si provi colla sillaba *ba*, e colla sillaba *ab*, e si riconoscerà facilmente che il *b* non è altro che quel cominciamento o finimento della voce *a*, che trova ostacolo a erompere da' labbri, o a finir di suonare quando i labbri si chiudono. Quello che si dice de' labbri per le labbiali (*b*, *p*, *m*, *v*, *f*), si può dire egualmente della lingua e dei denti per le linguali-dentali (*d*, *l*, *n*, *t*); della lingua e del palato per le linguali-palatine (*c*, *g*, *j*, *s*, *z*); della lingua e della gola per le linguali-gutturali (*ch*, *gh*, *h*, *k*, *q*). — Dalle consonanti poi devono distinguersi il *rombo nasale* e gli *spiriti*, che sono piccoli suoni, ma non voci come le vocali, e suppliscono a queste nel rendere pronunciabili le consonanti. Tutte le volte che si uniscono più consonanti in una sillaba sola, come avviene quando la prima delle consonanti è un'*s*, ovvero quando la seconda consonante è un'*r*, o un'*l*; avvi sempre uno spirito o un rombo nasale che le rende pronunciabili. A ragion d'esempio, in *sci*, *sdo*, *sfa*, *sgo*, ecc., e in tutte le altre, dove l'*s* è la

ciamenti e finimenti non esistono senza i suoni stessi, come non esiste il punto senza la linea, o la linea senza la superficie, o la superficie senza il solido. Ciò posto, non parmi giusto che quando il maestro pronuncia la sillaba *bi*, e poi domanda al fanciullo: Quanti suoni avete udito? gli si faccia rispondere come nel *Manuale* dell'Aporti: Due suoni. Anzi egli deve rispondere: un suono solo; come risponderà da sè sicuramente, perchè quella sillaba è un suono solo. Bensì che, avutane questa risposta, gli si deve pronunciare prima *i* e poi *bi*, e domandargli se sono lo stesso suono. Egli risponderà che *bi* è un suono diverso da *i*. Allora gli si domanderà dove stia la diversità, se nel principio o nella fine del suono. — Nel principio. — E il suono *ib* è lo stesso suono di *i*, e di *bi?*—Anzi diverso.—Ma in che è diverso da *i;* nel principio o nella fine? — Nella fine. — E da *bi?*—Nel principio. E questo esercizio si deve continuare per tutte le sillabe. Conviene esercitare il bambino a scomporre le parole ne' loro suoni, cioè nelle loro sillabe, e nel riconoscere e notare le differenze loro (1). Questo esercizio orale sarà utilissima preparazione alla scuola di lettura che verrà appresso, e gioverà grandemente allo studio intellettivo del fanciullo (2).

prima consonante, avvi lo *spirito sibilante*, che rende possibile la pronunciazione di quelle consonanti unite. Se poi vi entra l'*m*, come *smo*, ecc., oltre il sibilo dell'*s*, vi ha qualche *rombo nasale* anteriore all'*m*. Nelle sillabe *pra*, *cra*, ecc. vi ha avanti l'*r* uno *uno spirito aspro* che rende la voce tremolante. Nelle altre *cla*, *pli*, esce avanti all'*l* uno *spirito lene*, che rende la voce più dolcemente scorrevole. Il raddoppiamento poi delle consonanti non avviene per cagione di *spiriti* o di *rombi*, ma solamente per una piccola pausa che s'interpone tra l'una e l'altra consonante. E questi soli sono i casi ne'quali nelle parole italiane le consonanti si sogliano accumulare. — La voce *mnemonica* e qualche altra simile d'indole forestiera si pronuncia col *rombo nasale*, che precede l'*m*. —Si deve far eccezione alle parole nelle quali vi ha un'*r* susseguita da un'*l*, come in *Carlo*, dove le due consonanti non formano mai una sillaba sola, benchè l'*l* sia la seconda consonante continua.

(1) Le *differenze* cominciano all'ordine seguente di riflessioni; però questo esercizio serve mirabilmente a fare salire il bambino più su nella scala intellettiva, come pure l'esercizio aritmetico.

(2) Nella scuola poi di lettura conviene andare per questi gradi:

1° Fargli conoscere come si scrivono le vocali;

2° Fargli pur conoscere come si scrivono le vocali unite tra loro, a due, a tre, ecc.;

294. Giova ancora in questa età fargli numerare le cose uguali, acciocchè egli ascendendo per la scala dei numeri, si ecciti ad ascendere per le intellezioni di vari ordini. Nel che però egli da principio sembra mostrare più speditezza che non parrebbe doverne avere da ciò che per noi fu detto innanzi, che ogni numero è un ordine nuovo d'intellezioni. Ma la ragione di questa speditezza si è la formola semplicissima che egli tosto apprende per passare da un numero all'altro. Questa formola consiste nell'aggiungere sempre un'unità alle cose numerate. Egli ripete dunque la stessa operazione, e la segna con un numero nuovo. Quando dice uno e uno due, due e uno tre, tre e uno quattro, e così via, non ha mica per questo la distinta cognizione del due, del tre, ecc. che nomina e che distingue colle operazioni replicate; ma senza badare alla somma accumulata, egli vi aggiunge ogni volta l'unità, e poi vi dà un altro nome. Ciò non di meno anche questo solo è un esercizio utile al bambino; e a tal fine sarebbe da dargli prima due oggetti uguali, pallottole od altro, poi tre, poi quattro, ecc., lasciandoglieli a suo trastullo fino che si scorge esser egli venuto in possesso del numero che gli si vuol far apprendere. Altri esercizi sono indicati nel *Manuale* per le scuole infantili (1).

§ 3. — *Insegnamento per imagini.*

295. A questa età ancora giova il mostrare al fanciullo le cose per imagini. Egli le ama, e se ne rallegra sommamente (2).

3° Venire alle sillabe aventi una consonante sola, per esempio, *ba*, *be*, *bi*, *bo*, *bu*, e fargli osservare che que' cinque suoni sono modificati al cominciamento dallo stesso intoppo di voce; di che conviene condurlo a capire che quella modificazione si può segnare con un segno innanzi a ciascuna. Poi supporre che questo segno sia un punto, per esempio, *.a*, *.e*, *.i*, *.o*, *.u*, facendogli pronunciare *ba*, *be*, *bi*, ecc.; passando quindi a stabilire la cifra *b* per segno di quella modificazione.

Lo stesso è da farsi delle sillabe *ab*, *eb*, *ib*, *ob*, *ub*; *bab*, *beb*, *bib*, *bob*, *bub*; e così di ciascuna lettera consonante, lettera per lettera. Quando si viene all'unione di più consonanti, convien dargli l'idea degli spiriti e del rombo nasale. Ma si diranno altre cose intorno alla lettura a suo luogo.

(1) Part. II, art. v.

(2) Mad. Necker de Saussure parla di un bambino che di undici mesi rico-

Tra gli altri vantaggi, che cavar si potrebbe dall'uso delle imagini, vi sarebbe quello di disporre il fanciullo alla scuola di lettura e di scrittura che deve susseguire ben tosto. Sembra che la prima scrittura fosse per imagini: queste poi si raccorciarono in geroglifici: la scrittura letterale fu probabilmente l'ultima ad essere inventata.

Fu già proposto di tenere il medesimo andamento col bambino; ma il difficile sta nel trovare imagini che, rattratte, si potessero convertire in altrettante lettere dell'alfabeto. Ancor più difficile riesce, se si esige che il nome dell'imagine porti nella prima sillaba il nome della lettera stessa, il che incredibilmente facilita ai bambini la lettura. Nondimeno io mi sono ingegnato di mettere insieme un sì fatto alfabeto ad uso delle scuole de' Fratelli della Carità, e delle Suore della Providenza, al quale rimetto il lettore (1).

nosceva un cane sopra una stampa di rame, e dopo un anno si divertiva assai vedendo stampe. L. III, c. v.

(1) *Arte d'insegnare a leggere*. Questo è il titolo di un libretto che l'Autore aveva divisato di fare, ma di cui non ci lasciò che il sillabario appena cominciato, e al quale si allude nella nota posta da me in fine al n. 292. — In altri luoghi di quest'Opera propose la compilazione di altri simili libri di educazione primaria; ripeteva di frequente in conversazione questo suo voto; e trovo in una cartolina notati i seguenti temi:

1. Vocabolario mostrante la proprietà delle parole.
2. Libro di sentenze morali per le varie età.
3. Libro di poesia per le varie età.
4. Raccolta d'imagini.
5. Raccolta di rappresentazioni drammatiche.
6. Raccolta di musica che dia affetto al pensiero fanciullesco, e che vesta le fanciullesche parole.
7. Raccolta di parole, frasi, costrutti, ecc., divisi secondo le intellezioni dei fanciulli.
8. Il metodo di lettura e di scrittura.
9. Metodo di aritmetica graduata.
10. Libro con cui s'insegni a sviluppare l'idea di Dio nel fanciullo, e a ridurre ad essa, nelle varie età del fanciullo, le idee di tutte le altre cose.— *Fr. Paoli.*

CAPITOLO VI.

Dell'educazione morale corrispondente alle intellezioni di terz'ordine.

Articolo I.

Del principio soggettivo e del principio oggettivo, secondo cui opera il fanciullo in questa età.

296. La moralità nei bambini fu giudicata diversamente: la più parte degli uomini non ve ne trova alcuna: alcuni osservatori sagaci vi scoprono una moralità, ma si dividono poi nel giudicarla; altri la vogliono bona e tutta bona; altri malvagia e malvagia per intiero.

La ragione, onde i più non vedono moralità nell'età prime, si è perchè sono adulti quelli che ve la cercano, e vi cercano la moralità dell'adulto. Quello che abbiamo detto, crediamo che sia sufficiente a dimostrare che il bambino ha la sua propria moralità.

Che nel bambino poi appariscano per tempo de' vestigi manifesti di un principio di errore e di disordine morale, questo è quello che hanno riconosciuto sempre tutti i savî uomini che hanno considerata la natura umana senza sistemi precedenti; egli è altresì uno de' dogmi più profondi e più maravigliosi del cristianesimo.

Noi ci riserbiamo a dire su di ciò ancora una parola, quando il bambino comincerà ad operare con scelta; fin qui egli ubbidisce ad una spontaneità che lo determina, mediante la preponderanza de' gradi di sua benevolenza, determinati questi pure da ragioni esteriori (1).

(1) Io congbietturo che v'abbia fin dall'origine nel fondo dell'animo infantile, quasi direi, un tesoro di benevolenza e di malevolenza nascosto più o men grande. Questa dose di benevolenza concreata coll'uomo, alla quale forse alludeva Giobbe, quando diceva che la compassione era congenita nel suo core (*quia ab infantia mea crevit mecum miseratio: et de utero matris meæ egressa est mecum*, xxxi, 18), è quella che manifesta ed alimenta poi

Noi vogliamo dunque restringerci per ora ad osservare la moralità del bambino in se stessa; non in ciò che potrebbe contenere di guasto radicale.

Gli amici de' fanciulli, che attentamente gli osservarono, credettero di dover notare una grande incostanza nella loro moralità, nella quale non si potesse trovare, per poco, nulla di fisso. Ecco come ne giudica una madre, che avrebbe pur voluto dire il meglio del mondo delle care creature che sono i bimbi: « Niente, senza dubbio, parrebbe più irregolare e versatile del « sentimento morale a tre anni. — In fatti, gli elementi che « dominano nell'anima del bambino, ben di rado gli permet- « tono di giudicare a sangue freddo. Trascinato sempre, sempre « animato da qualche emozione, prevenuto per se stesso o per « quelli che egli ama, in un istante tutto egoista, egli sembra « trasportare d'un tratto la sua personalità in un altro; ma egli « non è più equo, quando è così altrui devoto (1). »

297. In fatti certi atti del bambino a questa età dimostrerebbero un estremo egoismo, e certi altri un estremo disinteresse. Onde quest'apparente contraddizione?

Per rispondere a ciò conviene entrare in un mistero dell'età infantile; e non so se nessuno vi sia penetrato. Ecco la porta per la quale io vorrei farvi entrare il mio lettore.

Il bambino ha il sentimento di se stesso, ma non l'*idea*, non la cognizione; egli non può percepire intellettivamente se stesso, se non pervenuto a un ordine più elevato d'intellezioni: questo è quello che noi dimostreremo nella sezione seguente, e che preghiamo intanto il lettore di qui concederci per postulato (2).

l'uomo alle occasioni, e l'uno è cordiale, l'altro di cuore stretto e gelato. Nondimeno anche la *cordialità* e la *benevolenza* sono di specie diverse e nascenti più o meno dalle sensioni corporee. Ve n'ha una altissima, veniente dalla luce del vero. Parmi oltremodo credibile che tra le varietà originarie degli uomini, ve n'abbia una più segreta d'ogni altra e più importante, consistente nella diversa perfezione, colla quale l'uomo intuisce l'essere mentale. Chi lo vede con più abbondanza, con più di luce, ha più tesoro di amor nobilissimo nel suo cuore, e questa, secondo me, è la più felice disposizione alla virtù.

(1) Mad. Necker de Saussure, L. III, c. vi.

(2) Non ignoro che a molti parerà questo un paradosso di prima sfera. Ma appunto perchè tale si rappresenta a primo aspetto, potrà il sagace e bene-

Ora, in tutto il tempo che passa prima che il bambino percepisca intellettivamente se stesso, egli non può colla sua *volontà* riferire al SE conosciuto il bene ed il male; perchè il SE conosciuto non esiste ancora. Questa è la ragione degli atti sommamente *disinteressati* del bambino: il suo operare è ancor tutto oggettivo, il soggetto non esiste ancora pel suo intelletto e per la sua volontà.

298. Ma onde dunque avviene che moltissimi altri atti del bambino appariscono pieni d'egoismo?

Primieramente, nel tempo stesso che opera l'*attività intellettiva* nel bambino, opera in una sfera inferiore l'*attività animale*. Ora l'attività animale ha tutte le apparenze dell'*egoismo* sebbene non le si possa applicare questa parola (1), che venendo dall'*ego*, significa l'amor proprio di un soggetto che conosce se stesso, perchè l'*io* è appunto un soggetto che si conosce (2).

In secondo luogo, quantunque il bambino non percepisca se stesso, tuttavia egli prova ed anche percepisce intellettivamente piaceri e dolori; ma questi non avendo un soggetto a cui riferirli, li riferisce agli oggetti che glieli cagionano; alla percezione e imagine di essi sì fattamente li associa, che nel suo concetto diventano una cosa sola con essi. Egli *vuole* dunque gli oggetti: il suo operare è sempre oggettivo: ma questi oggetti sono composti, come d'un loro elemento, di piaceri e dolori che sarebber suoi proprî, s'egli lo sapesse. Convien dunque distinguere i piaceri e i dolori percepiti in se stessi, senza il soggetto e imaginati essere nell'oggetto, da' piaceri e da' dolori riferiti allo stesso soggetto. L'operare in quant'è morale, prende forma dalla concezione e dall'intenzione di chi opera. Se dunque l'intenzione del bambino concepisce i dolori e i piaceri che prova negli oggetti che percepisce, egli opera dietro un principio oggettivo; ma l'apparenza che mostra il suo operare è tutta *sog-*

volo lettore dubitare della verità di ciò che appare, giacchè noi non vorremmo certo allontanarci da ciò che mostra grande apparenza di verità, senza ragioni gravissime e diligentissima attenzione data alla cosa.

(1) Nella *Storia dei sistemi morali* ho dimostrato che a tutte le tendenze cieche non può convenire nè l'appellazione d'*interessate*, nè quella di *disinteressate*. Capo IV, art. IV. — *Filosofia della Morale*, V. I.

(2) Vedi la definizione e l'analisi dell'*io* nell'*Antropologia*, n. 805-811.

gettiva; perocchè veramente egli va in traccia continuamente degli oggetti piacevoli, e rifugge dai dolorosi. Ora quest' apparenza soggettiva siamo noi che l'aggiungiamo alle azioni del bambino; perocchè siamo noi che le riferiamo al bambino soggetto, il che non fa il bambino stesso. Noi facciamo delle azioni del bambino quel che facciamo delle azioni nostre: riferiamo queste a noi stessi, perchè ci abbiam percepiti e continuamente ci percipiamo. Applichiamo dunque per analogia all'operar del bambino, quanto avviene nell'operar dell'adulto; ecco il solito errore: la fonte delle tante contraddizioni che ci sembrano scorgere nelle infantili azioni.

Articolo II.

Della resistenza considerata relativamente al bambino della quarta età.

299. Quanto è stato detto intorno alla misura ed alla qualità della resistenza, che si deve fare al bambino nell'età precedente (227 e segg.), è necessario applicarsi anche alla presente, ed a quelle che verranno appresso.

Esercizio moderato di pazienza, rettificazione di concetti, purgazione delle malevolenze, rimozione de' limiti alla benevolenza sono i quattro scopi che si dee prefiggere la resistenza e il rigore da usarsi col nostro fanciullo.

Quanto più egli cresce, è altresì capace di sostenere una medicina più forte. Perocchè, posto il principio importantissimo che noi trattando con lui « dobbiamo applicare i suoi principî morali e non i nostri, cui egli non intenderebbe » ne viene di conseguente che quanto più i suoi principî si amplificano, tanto maggior appiglio noi abbiamo da influire su di lui e pretender da lui più di prima.

Dico anche *pretender da lui più di prima;* perocchè « noi non possiamo pretendere dal fanciullo se non che egli sia coerente a suoi principî » noi non possiamo esigere se non che egli abbia la moralità sua propria e non altra; e solo quando egli se ne dispensa, noi abbiamo il diritto e il dovere di richiamarvelo, anco coll'aggiungere il *dolore* a tutte quelle azioni che discon-

vengono da' principî morali a lui noti, acciocchè egli sia aiutato anco dall'istinto del dolore a fuggire quelle azioni, la cui dolcezza lo inganna.

E questo aumento di resistenza suol rendersi necessario per questo appunto, che crescendo in età si disviluppano nel bambino per varie cagioni diverse malevolenze e ritrosità; le quali si vogliono levare via tostochè nascono, scuoprendole con occhio sagace, acciocchè non invecchino e si distendano.

Articolo III.

Culto divino.

300. Si deve proseguire in questa età il culto a quel modo che fu da noi dichiarato nella sezione precedente (245-248).

Ma dopo qualche tempo che gli si nominò *Dio* e glielo si fece conoscere come un personaggio amabilissimo, il sommo bene; si dee per tempo fargli conoscere Iddio-umanato e Maria sua madre, e fargliene invocare i nomi spessissimo e, per quanto si può, ad ogni bisogno per soccorso, ad ogni azione per aiuto, ad ogni cagione di letizia per rendimento di grazie. Egli è incredibile quanto quest'esercizio gioverà a perfezionare nella mente del bambino l'idea di Dio, a far nascere la religione nel suo cuore, a rinforzarlo in tutte le sue disposizioni ed abitudini virtuose.

Finalmente non si trascurino di procacciare al bambino quelle grazie, di cui abbiamo parlato alla prima età.

SEZIONE V.

Delle intellezioni del quart'ordine e dell'educazione corrispondente.

CAPITOLO I.

Delle intellezioni del quart'ordine.

Articolo I.

Classificazione delle intellezioni del quart'ordine.

301. Tutte le operazioni proprie degli ordini precedenti continuano a ripetersi, a complicarsi, a produrre dei nuovi concetti nell'intendimento, delle nuove affezioni nella volontà. Ci basta di averne avvertito il lettore: avvertenza che deve valere anco per gli ordini successivi; conciossiacchè in tutta la vita dell'uomo avviene che in qualsivoglia età continua ad operare tutta l'efficienza degli ordini d'intellezioni precedenti.

Passando adunque noi senza più al quart'ordine, quali sono esse le intellezioni di quest'ordine?

Troppo lungo sarebbe il farne una classificazione distintamente ragguagliata: noi però abbiamo indicata la via da tenersi, quando far si volesse, là dove abbiamo classificate distintamente le intellezioni del terz'ordine (253-255).

All'uopo nostro basterà dunque che facciamo osservare, che tutte le intellezioni di quest'ordine si possono ridurre a due ampie classi.

I. Classe. Quelle che hanno per oggetto *i rapporti* delle intellezioni di terz'ordine tra loro.

II. Classe. Quelle che hanno per oggetto i rapporti delle intellezioni di terz'ordine colle intellezioni degli ordini precedenti.

Ognuno intende da ciò che è detto, quale immensa classificazione simile a un labirinto ne uscirebbe dove si volessero suddividere queste due gran classi (1). E pure il quart'ordine delle riflessioni non è ancora nulla verso a quegli ordini tanto più elevati, a' quali perviene la mente degli uomini adulti e assai più ancora de' sapienti.

Articolo II.

Operazioni colle quali lo spirito si forma le intellezioni del quart'ordine.

---

§ 1. — *Giudizi analitici.*

302. Come l'operazione propria della mente, quand'è già in possesso delle intellezioni di second'ordine, si è la *sintesi*; così l'operazione propria della mente stessa giunta a possedere le intellezioni di terz'ordine si è l'*analisi* giusta la legge da noi stabilita che « di tutti gli ordini dispari delle intellezioni è propria operazione il *giudizio sintetico*, e di tutti gli ordini pari è propria operazione il *giudizio analitico* ».

Non sarà inutile che noi cominciamo dal vedere la differenza che passa tra i giudizi analitici al secondo ordine e i giudizi analitici al quart'ordine.

I giudizi analitici al second'ordine sono delle pure *astrazioni*; ma i giudizi analitici al quart'ordine sono delle *scomposizioni elementari*. La differenza tra queste due maniere di giudizi analitici è immensa: ecco dove consista.

(1) La prima di queste due classi, egli è evidente, che si suddivide secondo che si suddividono le intellezioni di terz'ordine (suddivisione che ha i sette membri indicati n. 254), e secondo i diversi modi onde quei sette membri si uniscono insieme. La seconda classe pure si suddivide secondo le sette classi delle intellezioni di terz'ordine e i rapporti di ciascuna colle classi degli ordini inferiori. Dee bastare questo cenno ad un uomo penetrante per conoscere quale indicibile numero e varietà d'intellezioni giunga a formarsi l'umana mente: ella diventa incomprensibile a se stessa.

Nell'*astrazione* la mente non fa se non fermare la sua attenzione sopra una parte della sua concezione e trascurare tutto il rimanente. Così avendo io ricevute delle percezioni di corpi, io posso fermare la mia astrazione al colore, e così far di questo un essere astratto.

Nella *scomposizione elementare* all' incontro la mente prende colla sua attenzione tutto intiero l'oggetto da lei concepito, e lo divide in parti. Così dopo d'aver giudicato che il tale oggetto è « un corpo colorato » io posso dividere in quest' oggetto la sostanza dall'accidente, e dire « quest' oggetto si compone di due parti, cioè della sostanza e dell'accidente, del colore ».

Nell'*astrazione* recata ad esempio io ho pensato al colore e nulla più; quando ho giudicato che un dato oggetto sia un corpo colorito (sintesi al terzo grado), ho dovuto pensare ad un tempo il colore astratto e l'oggetto sussistente nel quale io lo ponevo. Se io ora dico che quest' oggetto ha due parti, io pongo medesimamente la mia attenzione tanto sulla sostanza quanto sull'accidente e di più ne riconosco la loro *relazione*.

Lo studio poi di questa relazione diviene nel mio intendimento fonte inesausta di cognizioni, che mi si accrescono in appresso per tutta la vita.

Fino a tanto che io percepisco degli enti individualmente sussistenti (primo ordine) non potevo fare alcun confronto fra loro e nol potevo pure, quand' io astraevo da essi le loro qualità (second'ordine): perocchè io mi fermavo a queste, astratte e divise dagli enti, e gli enti stessi in una tale operazione mi sfuggivano: riunendo agli enti le qualità astratte (terz'ordine) io riponevo gli enti interi sotto la mia propria attenzione. Solo pervenuto a questo grado il lavoro della mia mente, io avendo presenti e le qualità astratte e gli enti stessi sono in caso di confrontare le une cogli altri e conoscere col PARAGONE la scambievole loro natura.

303. La fecondissima operazione del PARAGONARE le cose (operazione che dà alla mente un lume sfolgorantissimo) non può cominciare che al quart'ordine d'intellezioni (1).

(1) Nell'*astrazione* (second'ordine) si fa qualche cosa simile al paragone; ma chi ben osserva, non è un paragone delle cose stesse che si abbandonano,

Il *paragone* non si può eseguire se non a questo tempo, anche perchè solo al terz'ordine l'uomo conosce la dualità (268-269).

Nè solo mediante il *paragone*, al quart'ordine si distingue la *sostanza* e l'*accidente*, l'ente ed il modo dell'essere nella cosa stessa; ma si comincia altresì ad analizzare anche il *grado*, onde l'ente partecipa del predicato che noi gli attribuiamo; onde possiamo distinguere la gradazione nella quale due corpi, a ragion d'esempio, partecipano del color rosso o di altra qualità ossia predicabile (1).

Si comincia adunque in questa età ad analizzare non solo l'ente; ma i modi, i predicabili stessi dell'ente.

§ 2. — *Giudizi sintetici.*

304. Come nell'ordine antecedente delle intellezioni continuò l'operazione dell'analisi, così egli è evidente che nell'ordine presente vi ha luogo alla sintesi: giacchè questa trova la materia preparata da quella.

Uno dei prodotti dell'analisi del terz'ordine si fu quello dei concetti astratti delle azioni: le azioni dopo essersi astratte si applicano, si predicano degli enti e così si formano dei giudizi sintetici.

Una somigliante sintesi si forma tanto rispetto agli oggetti reali, come se io al solo vedere il fuoco gli attribuisco l'*azione* del riscaldare; come rispetto agli oggetti meramente ideali, come se io imaginassi un ente qualsiasi e gli applicassi la proprietà riscaldatrice. Questo prova che la specie di sintesi, che nasce in questa età, estende immensamente il potere dell'imaginazione intellettiva (ideazione) rendendo possibile allo spirito l'attribuire a degli enti

ma delle qualità che si astraggono da esse; e si possono astrarre anco da una sola cosa senza paragonarla con altra, perocchè non si fa che limitare l'attenzione ad una qualità della cosa invece che di estenderla alla cosa intiera. — La descrizione che noi abbiamo fatta dell'operazione mentale del paragone nel *N. Saggio*, (180 e seg.), dimostra la necessità che si abbia: 1° la qualità o entità astratta nella mente; 2° la percezione di due soggetti; 3° il paragone dell'uno e dell'altro alla qualità astratta.

(1) *Predicabile* vale per me ciò che si predica di checchesia: io non uso questa parola nel significato aristotelico.

creatisi con essa delle attività che o non sono comprese nel loro concetto o se sono, sono però anco distinte da essi nella loro mentale esistenza.

Questa osservazione è importante; perocchè spiega lo slancio che suol prendere l'imaginazione del fanciullo quand'egli giunge ai tre anni.

§ 3. — *Raziocinj ipotetici.*

305. A questa età par che incominci la mente a concepire qualche raziocinio ipotetico o almeno la proposizione maggiore di esso.

Già nell'età precedente il fanciullo conobbe il numero due (263 e segg.). Sembra dunque che di due cose egli potrebbe a questa età ravvisare la relazione che viene espressa nella maggiore del sillogismo ipotetico; cioè l'esser una d'esse condizione dell'altra. Tanto più, che nel sentimento le due cose stanno già legate e condizionate attesa la *forza unitiva* del soggetto. Laonde la mente non ha che ad analizzare, per così dire, il proprio sentimento per conoscere il condizionante ed il condizionato (1), analisi però che prima del quart'ordine sicuramente non può eseguirsi. Imperocchè deve la mente: 1° percepire il sentimento; 2° disgiungere le due cose legate tra loro (terz'ordine); 3° osservare che data l'una vi è l'altra, tolta l'una l'altra pure è tolta; dopo di tutto ciò solamente ella può dire: « se la tal cosa è (od avviene o si fa) è pure l'altra ecc. » che è la maggiore del sillogismo ipotetico.

306. Il sillogismo ipotetico dilata immensamente l'attività volontaria; perocchè solamente quando nella mente cominciano a

(1) « Due avvenimenti si sono succeduti immediatamente tre o quattro « volte. Il primo fatto produce tosto nel bambino l'aspettazione di quello che « deve seguire, e quindi un'ampia fonte di piaceri e di pene di cui noi siamo « per lui gli autori. Io ho detto che le lezioni dell'esperienza non gli splen- « dono che lentamente nella prima età, perocchè il bambino tarda molto a « tirare una conseguenza generale da' fatti, che egli conosce, che gli valga « di norma d'agire ne' nuovi casi. Egli è questo un atto di giudizio superiore « alla sua capacità, ma egli non ha che semplicemente una reminiscenza « nell'associazione delle impressioni che si sono succedute ». Mad. NECKER DE SAUSSURE, L. III, c. III.

formarsi le ipotesi, possono aver luogo le volizioni condizionate, distinte dalle assolute; come pure le velleità d'ogni genere; avanti questo tempo non ha il fanciullo velleità; egli vuole semplicemente e però fortemente.

Che se la condizione posta alle volizioni diminuisce la forza di queste, il che è perdita di energia, vi ha però un compenso in questo che le rende più regolate, dirette da maggior lume di ragione; cominciano a legarsi insieme, a subordinarsi; indicibile profitto per lo sviluppo della moralità.

Articolo III.

Oggetti delle intellezioni di quart'ordine.

---

§ 1. — *Realità e idealità.*

A. — Differenze.

307. Nell'età precedente si giunse a conoscere il numero due. Era necessario conoscere uno e due oggetti prima di poterli paragonare insieme e trovarne le *differenze*. Ora, come il paragone è operazione che comincia all'età del quart'ordine, così pure in questa età solamente si può avere il prodotto mentale delle *differenze* delle cose.

Ciò che abbiamo detto addietro basterebbe solo a mostrare che ella è cosa assai più facile il conoscere le *somiglianze* di quello che sia conoscere le *differenze* delle cose. Ma chi ha seguito il progresso dello sviluppo intellettivo nel bambino, da noi descritto fin qui, e l'analisi delle operazioni della sua mente e de' prodotti di questa, si sarà convinto ancor più colle sue proprie riflessioni di questa verità importante e contraria al comun pregiudizio de' filosofi, che suppongono trovarsi le simiglianze e le differenze coll'operazione stessa.

Questo pregiudizio nasce dal non considerare che ciò che è simile in più oggetti si può appercepire e notare dalla mente in due modi, o come una qualità semplice (più generalmente un

predicabile), o come una qualità che noi sappiamo trovarsi in più oggetti e renderli simili (1).

Ora, a conoscere il *simile* in questo secondo modo, certo che egli è necessaria l'operazione stessa che si usa a conoscere il *differente*; ma tutt'altro avviene se trattasi di conoscere il simile nel primo modo. Questo primo modo è semplicissimo, ed appartiene al secondo ordine d'intellezioni, perocchè non consiste in altro se non in collocare la nostra attenzione intellettiva in una qualità di una o più cose, trascurando di attendere a tutte le altre parti delle medesime, e lo stesso loro numero; perocchè in questa operazione non si fa se non ripetere la stessa attenzione alla qualità identica in ciascuno degli oggetti che passano sotto l'occhio, senza tener menomamente conto del loro numero e senza paragonarli.

All'incontro la *differenza* non si può scuoprire in nessun modo, se non si mettono a paragone e non si noti in che cosa entrambi divariano.

B. — Numeri.

308. Il numero tre è il proprio di quest'ordine, giacchè la mente del fanciullo nell'ordine precedente è pervenuta a conoscere distintamente il due.

Come poi ella è giunta a conoscere il due coll'aggiungere l'uno all'uno; operazione che ella può poi ripetere, e la conduce alla numerazione, senza tuttavia farle conoscere i numeri maggiori distintamente, ma solo in confuso; così or può giungere alla cognizione del tre, sia coll'aggiungere l'uno al due, o coll'aggiungere il due all'uno, operazione anco questa seconda, che imparatala a far dal fanciullo, gli diventa presto una formola generale salendo nella scala de' numeri col ripetere l'aggiunta del due: onde conosce i numeri mediante una relazione di più.

(1) Parlando a rigore, solo in questo secondo modo si viene a conoscere il *simile*; ma comunemente si crede di conoscerlo tosto che conosciamo l'*elemento* che è simile, senza osservarsi che noi possiamo conoscer quello senza sapere che è simile, cioè che esiste ugualmente in due o più oggetti.

C. — Collezioni.

309. Cresce la cognizione delle collezioni delle cose di pari colla scienza de' numeri.

Il nostro bambino potrà avere oggimai un'idea distinta delle collezioni composte di due e di quelle composte di tre oggetti; ma di quelle composte di un maggior numero non avrà che un'idea confusa. Discernerà bensì i *molti* ed i *pochi*, giacchè avendo l'idea confusa di collezioni numerose, e l'idea chiara del paio e del ternario, potrà conoscere facilmente che vi hanno delle collezioni superiori alle collezioni da lui chiaramente conosciute.

D. — Mezzi.

310. Prima di questo tempo non poteva il fanciullo aver il concetto del *mezzo*, ma ora può averlo appunto perchè oggimai può conoscere due cose, l'una delle quali condizionata all'altra (303).

Egli diviene anco questo incremento grandissimo alla sua attività, la quale non solo istintivamente come faceva prima, ma anco per calcolo intellettivo, potrà di qui in avanti subordinare un mezzo all'ottenimento di un fine. Egli non saprebbe tuttavia sottordinare l'uno all'altro una serie di mezzi: a far ciò egli dee fare delle riflessioni appartenenti ad un ordine superiore.

E. — Percezione intellettiva di se stesso (del proprio IO).

311. I filosofi non hanno mai esaminata accuratamente la questione, per quanto io sappia, dell'età in cui l'uomo percepisca se stesso. Essi hanno comunemente ritenuto per cosa chiara e non bisognevole di dimostrazione, che l'uomo percepisca se stesso fino da' primi istanti di sua esistenza, e che non potrebbe percepir le cose senza aver prima percepito se stesso.

Ma queste supposizioni gratuite non reggono all'osservazione esatta del fatto importante di cui si tratta. Il fatto anzi dimostra

che l'uomo percepisce e intende molte altre cose prima di percepire ed intendere se stesso, e che egli non conosce il vero valore del monosillabo IO prima di essere giunto al quarto o al quint'ordine d'intellezioni.

Di più l'osservazione dà un altro risultato, e questo si è che la conoscenza che l'uomo si forma dell'IO varia nelle diverse età di grado e di forma; e che questa parola IO perciò (come tante altre) pronunciata dall'uomo ad una età ha un significato diverso da quello che riceve pronunciata dall'uomo in un'altra età (1).

Egli è necessario che qui noi ne diciamo alcuna cosa.

A tal fine non possiamo a meno di ripigliare brevemente l'analisi dell'IO, sebbene da noi data altrove (2).

L'IO esprime l'ente umano che parla (3) e che nomina se stesso come esistente, come operante.

(1) Questa osservazione parmi importantissima alla logica; perocchè ella spiega la ragione onde talora avviene che uomini di buona fede parlino lungamente insieme su di qualche oggetto, e tuttavia non s'intendano. Lo scoprire e determinare il valore che ciascun uomo dà alle *parole* nelle varie età della sua vita, sarebbe un lavoro assai bello e importantissimo all'arte dell'educazione. Il lettore si sarà avveduto che noi ci studiamo di gittare i semi di un tal lavoro, e in grazia di questo ci sarà forse condonato il fermarci a delle parti sottili le quali non possono avere grande interesse per tutti que' lettori che non entrano nelle nostre vedute lontane. — Le parole poi in bocca agli uomini non cambiano solo di significato per le diverse loro età intellettuali, ma per altre circostanze. Il ricercarle è un perseguitare l'errore e il pregiudizio ne' suoi ultimi recessi, e un preparar la via alla concordia fra gli uomini di buona fede. Tanto l'officio della *Logica* è morale! Qual nuova dignità riceverebbe questa scienza, se chi la insegna alla gioventù venisse di mano in mano discoprendo il suo naturale ordinamento alla virtù ed alla pace del genere umano!

(2) *Antropologia*, n. 805-811.

(3) Quando il traduttore caldeo del Genesi tradusse il famoso passo di questo libro, Cap. II, v. 7, così: « e fu fatto (Adamo) in anima parlante », egli mostrò che non concepiva l'uomo come egli è di natura sua nel primissimo stato, ma in quello stato che segue al primo, nel quale avendo egli delle percezioni delle cose esteriori, queste gli movono già gli organi della favella senza che egli deliberi o pensi a trovare i vocaboli. Oltre le percezioni esteriori e l'interior sentimento della grazia, doveva il primo uomo sentire Iddio stesso a parlare, e da lui apprendere incontanente una parte

Ora, l'ente umano è primieramente composto di due principî: 1° il principio animale; 2° il principio spirituale. Questi due principî sono però connessi in modo che il primo è legato al secondo, e il secondo esercita la sua forza e il suo imperio sopra il primo, di maniera che tutti e due si riducono ad un principio solo supremo, che è il principio intelligente; ma tale che ha virtù anco sopra il principio animale a lui congiunto. Questo principio supremo colle parti inferiori a lui congiunte è l'*uomo*, ma non è ancora l'IO.

I due principî indicati sono due sentimenti, e perciò l'uomo non manca mai di sentimento: egli stesso è un sentimento intellettivo-volitivo che dispone di un altro sentimento sensitivo-istintivo. Ma questo sentimento-uomo non è l'IO, perocchè l'IO non è un sentimento, è una coscienza.

312. Or, come dunque e quando si forma l'uomo quella coscienza di sè stesso che egli poi esprime col monosillabo IO? Esporrò prima una ragione assai plausibile, la quale potrebbe far credere l'uomo si dovesse far tosto quella coscienza, anzi non potesse andarne senza.

Da prima egli è certo, come ho provato nella *Ideologia*, che in lui si manifesta l'essere idealo. Quando dico che si manifesta in *lui* l'*essere ideale*, allora dico che l'essere ideale si manifesta in un sentimento sostanziale, il quale sentimento è egli. Sono dunque uniti il sentimento sostanziale e l'essere che risplende in quello. Ciò posto, egli parrebbe che questa unione bastasse a fare sì che il soggetto percepisca se stesso; se pure è vero ciò che altrove affermai, che « il sentimento è come la scena sulla quale gli oggetti ci compariscono e ci si rendono visibili » (1).

Non cancello quest'ultima sentenza. Egli è certo che niente può essere da noi intellettivamente percepito, se non ciò che opera nel nostro sentimento sostanziale. Laonde accordo che il

almeno della favella. Tutto ciò però è cosa che non suppone ancora necessariamente la percezione dell'IO; ma che si compie in una età intellettiva anteriore a questa.

(1) Vedi gli *Opuscoli Filosofici*, vol. I, p. 99 e segg. dell'edizione di Milano, 1827. — (*Teodicea*, Lib. I).

sentimento stesso essendo ciò in cui si veggono le cose che si veggono dall'intendimento, egli stesso può essere veduto senza bisogno che un altro sentimento ce lo presenti.

Ma primieramente si deve distinguere nel sentimento sostanziale l'atto con cui questo sentimento vede l'essere dagli altri atti di lui.

Ora l'atto con cui vede l'essere, non può mai essere quello con cui vede se stesso; ed anzi egli è un atto che esclude la visione di se stesso. In quanto adunque il sentimento direttamente si porta nell'essere, egli è incognito a se stesso. Ora qui si noti bene: l'uomo, e soprattutto l'IO, è essenzialmente quel principio che vede l'essere; è il sentimento sostanziale intelligente. Escluso da sè questo sentimento, l'uomo più non esiste; l'uomo non ha la coscienza di se stesso fino che non ha la coscienza di essere intelligente. Acciocchè dunque arrivi a formarsi una tale coscienza, conviene che il sentimento sostanziale non vegga semplicemente l'essere, ma vegga se stesso veggente l'essere (1). Ora, a tal fatto non basta che egli sia presente sulla scena dove si veggon le cose; ma conviene di più, che con un atto nuovo che cava da sè, egli applichi l'essere che vede a se stesso veggente l'essere, e che mediante questa applicazione dell'essere, illumini e vegga se stesso nell'essere. Convien dunque che cavi da sè un atto nuovo, non datogli dalla natura, ma mosso dalla sua spontaneità suscitata da qualche bisogno o stimolo: ecco la grand'opera che a far gli rimane se vuol percepire se stesso.

Se dunque tutto ciò che cade nel suo sentimento è in luogo da poter essere da lui veduto, e il sentimento stesso veggente l'essere (se stesso) gode di questo vantaggio; si dee però aggiungere, che questa visione o percezione non può essere effettuata, se non a condizione d'un atto nuovo uscente dall'intimo del soggetto, che è un atto della forza dell'*attenzione*, la quale si concentra e ripiega sopra l'oggetto che vuol vedere, pel quale

(1) Non si creda già che per questo solo egli sappia esprimere con queste parole ciò che egli vede, troppo più ci vuole a osservare ciò che noi internamente veggiamo, e a trovar le parole precise da esprimerlo. I filosofi ed i secoli ci debbono a questo gran fatto adoperare tutte le loro forze.

ripiegamento lo spirito (il sentimento sostanziale) guarda se stesso veggente l'essere, unitamente all'essere veduto e in questo contenuto quasi come in suo genere.

Ora, quest'atto del conoscimento di sè, così implicato, sarà egli più facile degli atti co' quali lo spirito conosce le altre cose?

313. Il sentimento-uomo opera conoscendo; e conosce prima le cose di cui abbisogna; ora egli non abbisogna punto di conoscere se stesso per operare, abbisogna di conoscere altre cose le quali egli non ha, e vuole avere ed operare per averle, e per operare conoscerle; se stesso non cerca, perchè si ha, ma cerca quelle cose le quali completino se stesso, sovvengano a ciò che gli manca, alle sue deficienze e limitazioni; l'uomo è un essere incompleto; se bastasse a se stesso, nulla cercherebbe, non ci sarebbe in lui attività di moto, ma solo attività di stato. Le sue stesse sensazioni piacevoli e dolorose non le concepisce se non annesse agli oggetti esterni, e in questi le suppone esistenti (103).

L'uomo adunque non può essere richiamato a ritorcere la sua attenzione a se stesso che dal linguaggio.

Ma il linguaggio stesso non viene appreso dal bambino tutto ad un tratto; egli deve passare per più ordini d'intellezioni prima di capire tutte le parti del discorso.

Vedemmo già che al second'ordine d'intellezioni egli non apprende che i nomi sostantivi, e per meglio dire sostantivati; e che solo nel terz'ordine egli giunge a formarsi l'idea astratta delle azioni delle cose. Solo adunque al terz'ordine egli può nominare le proprie azioni; ma queste nulla più che oggettivamente, come le azioni di tutte le altre cose. Egli ha bensì il sentimento delle proprie azioni che è una cotale estensione del suo sentimento sostanziale, ma nulla più. Le azioni sue sono esterne, cadono sotto i suoi sensi, come le azioni degli altri; *se stesso* all'incontro è interiore, è un principio invisibile che produce quelle. Egli conosce adunque le proprie azioni prima di *sapere* che sono sue proprie, prima di riferirle a se stesso col suo intendimento; perocchè se stesso nel suo intendimento ancora non esiste. Giunge bensì nella terza età ad attribuire le azioni ad un ente, ma non ad osservare fra gli enti quello che è egli stesso.

Nel quart'ordine d'intellezioni, e non prima certamente, ma forse di poi, egli può percepire se stesso come principio ope-

rante, mediante il linguaggio; egli cioè può ritrarre la propria attenzione dal di fuori sul proprio *sentimento operante,* accorgendosi per tal modo che certe azioni hanno per causa quel sentimento che lo costituisce, a differenza di certe altre che non sono da quel sentimento prodotte. La prima adunque ed elementare cognizione di se stesso che abbia l'uomo, consiste nella percezione di « SE operante » (1), intendendo la parola SE pel sentimento sostanziale, che forma l'uomo dallo stesso uomo percepito.

314. Questo sentimento operante può essere benissimo espresso colla voce IO; ma questa voce non avrebbe ancora tutto il significato che le compete, e che le viene poscia dagli uomini sviluppati attribuito.

L'IO non si pronuncia mai solo, ma con qualche verbo espresso o sott'inteso (2), il che è manifesta prova della legittimità del modo onde ne abbiamo spiegato l'origine. È dunque questo primo IO « il sentimento sostanziale operante che percepisce se stesso e che si esprime ». Ma con una riflessione maggiore, che l'uomo poi faccia sopra se stesso, egli viene a conoscere l'identità di *sè parlante* e di *sè parlato;* ed allora l'IO riceve una significazione più completa, venendo a significare « il soggetto umano operante (il sentimento sostanziale operante) che percepisce se stesso come operante, che come tale si esprime, e che sa che egli, che parla, è identico a lui parlato ». Questo significato del monosillabo IO non può essere attribuito se non dall'uomo giunto almeno al quint'ordine d'intellezioni.

(1) Quando S. Giovanni Crisostomo spiegava quelle parole del Genesi (II. 7): *Factus est homo in animam viventem,* per *factus est homo in animam operantem* (In Gen. Homil. XIII); egli si formava il concetto dell'uomo in quello stato in cui l'uomo si può trovare anteriormente all'uso della loquela.

(2) Nelle lingue antiche i pronomi personali bastavano senza che si esprimesse il verbo *essere;* il che mostra che nel concetto di que' pronomi il verbo già si conteneva senza bisogno di esprimersi; a ragion d'esempio, Iddio dice nella Scrittura, « io, lo stesso » (אֲנִי הוּא Deut. XXXII, 39; Isai. XLIII, 10), per dire, « io sono lo stesso ». E altrove si legge, « tu stesso, o Jeova, il Dio nostro » (אַתָּה הוּא Jer. XIV, 22), cioè, « sei il Dio nostro ». E innumerevoli sono gli esempi simili che si potrebbero recare, ne' quali il verbo sostantivo si considera come racchiuso nello stesso pronome.

Tanti e così difficili elementi racchiusi in questo monosillabo spiegano il perchè tardi e con difficoltà egli s'intenda.

Io ne feci l'esperimento sopra un uomo di più di trent'anni mezzo scemo, il quale si chiamava Stefano Birti. Egli non era privo d'intelligenza nè di favella, ma la sua intelligenza non giungeva ad intendere il valore dei pronomi personali. Quando parlava di se stesso, parlava sempre in terza persona usando del suo nome Stefano; per esempio, diceva: « Stefano è buon uomo », ovvero, « Stefano è povero »; ovvero, « Stefano mangiò la tal cosa, o fece la tal altra ». Solamente che talora quando pronunciava Stefano segnava col dito se stesso, come quando nominava il nome di un' altra persona segnava parimente la persona coll' indice. Io ho provato le tante volte a fargli intendere il valore dei pronomi personali *io, tu, egli*. Ben li ripeteva dopo di me, ma sempre machinalmente, senza sapergli applicare, senza mostrare punto d'intenderne la significazione. Se io gli dicevo, poniamo: « io feci la tal cosa », egli ripeteva, « io feci la tal cosa »; se dicevo: « Stefano, sei tu stato nel tal luogo »? in vece di rispondermi, diceva pure: « Stefano, sei tu stato nel tal luogo »? Ma se io domandavo in terza persona, egli mi rispondeva, e rispondeva al domando.

315. Ho già detto che ne' popoli antichi si trova una gradazione d' intelligenza simile a quella che si osserva ne' bambini e che le lingue antiche ne conservano le vestigia. Anche qui non manca la traccia dell' infanzia delle nazioni, se si osserva che quanto le lingue sono più antiche, tanto meno gli uomini introdotti a parlare usano del pronome personale IO, come pure del TU. Questa è la ragione per la quale le lingue orientali amano di far parlare i personaggi in terza persona anzichè nella prima (1).

(1) Che, quando nostro Signore nel Vangelo favella di se stesso in terza persona, chiamandosi « il figliuolo dell'uomo », usi di una maniera di parlare propria delle lingue orientali, questo fu osservato dai biblici della Germania (*Paulus*, exeg. Handb. 1, 6, S. 465; *Fritzche* in Matth. p. 320); ma quei biblici, pieni di apparente dottrina e di verissima ignoranza, non possono mai sollevarsi ad intendere la forza di quell'espressione che usò a parlar di sè l'Uomo-Dio. Farò più tosto qui un'altra osservazione sul genio delle lingue orientali. Quando anco esse adoperano i pronomi *io* e *tu*, facilmente li mescolano colla terza persona, quasi mostrandosi non ancora

Che se noi rivolgiamo l'attenzione a' bambini, potremo facilmente notare la difficoltà che essi provano a rettamente usare i pronomi personali *io* e *tu*. In vece delle mie proprie osservazioni, io assai volentieri accolgo le altrui quando sono dalle mie confermate, perocchè adducendo io l'altrui testimonio, niun potrà dire che io piego l'osservazione al servigio del mio sistema. Una donna adunque, la quale non aveva certamente in mira di venirmi in aiuto, quando osservava e quando scriveva, una donna di cui riferisco sempre volentieri le osservazioni, perchè solitamente vere e sagaci, scrive tutt'al mio uopo così:

« Ciò che imbroglia più la testa del povero bambino sono i pro- « nomi. Il ME e l'IO specialmente restano lungo tempo per lui « come in una nube. Applicandosi queste parole unicamente a « colui che le pronuncia, non le si adoprano quando si parla al « bambino di lui stesso: egli ad ogni momento le vede cangiar « d'oggetto, senza che ne sia mai il soggetto egli stesso (1): quindi

sufficientemente perite nell'arte di maneggiarli. Questo si scorge ogni qual volta a que' pronomi seguita il pronome relativo o espresso o sott'inteso. Prendiamo gli esempi sempre dalla lingua ebraica. In Ezechiello (XXI, 25) si volge il discorso al principe d'Israello, dicendogli: « tu profano, empio principe d'Israele, di cui già il dì sen viene ». Ora, in questo passo traducendosi letteralmente, non suonerebbe « di cui già il dì sen viene »; ma « il quale viene il giorno di lui » in terza persona. — In Isaia parimenti il passo (LIV, 1) tradotto nella Volgata, *lauda sterilis, quæ non paris: decanta laudem et hymnum, quæ non pariebas*, tradotto secondo la lettera ebraica, suonerebbe così: « canta, o sterile, la quale non partorì, לֹא יָלָדָה, erompi in canto, nitrisci, la quale non partorì, לֹא יָלַד, dove si muta la seconda persona in terza. Nel seguente passo, pure d'Isaia (Is. XXVIII, 16), si muta parimente in terza la prima persona, « ecco me il quale fondò, הִבְנִי יִסַּד. In molti altri casi nasce nella lingua ebraica, che avendo cominciato il discorso colla prima o colla seconda persona, lo si termini colla terza, come si può vedere presso gli ebraisti: la prima e la seconda persona riuscivano difficili a tenersi ferme nella mente degli antichi.

(1) L'IO infatti suppone, come abbiam veduto, 1° che l'uomo che ne fa uso abbia il concetto astratto dell'azione del parlare; 2° che riferisca quest'azione del parlare ad un soggetto che parla; 3° che intenda che l'IO significa appunto questo soggetto parlante. Chi non vede quanto debba esser difficile a far tutto ciò dal bambino? e a far ancora di più di ciò, come risulta dall'analisi che noi abbiamo data dell'IO?

« accade che non gli venga il pensiero di servirsene. Allora-
« quando egli vuol designar la persona sua propria, egli si consi-
« dera per così dire dal di fuori (1), e parla di sè come di un altro
« chiamandosi col suo nome. *Dare ad Alberto, menare Alberto,*
« ecco le espressioni di cui egli fa uso. Io ho sentito un bambino,
« cui si dava del *tu*, servirsi sempre del pronome *tu* parlando di
« se medesimo. L'introduzione dell'*io* sarebbe cosa curiosa ad
« osservarsi » (2).

F. — Tempo.

316. A questa sola età può cominciare a formarsi nella mente del fanciullo il concetto del tempo.

Questo concetto incomincia a formarsi non già col raffrontare le tre parti del tempo, il presente, il passato e il futuro; ma solo col raffrontarne due, il presente col passato, ovvero il presente col futuro. A tanto può arrivare il fanciullo al quart'ordine delle sue intellezioni.

Al terz'ordine egli ha un'idea accurata del numero due, al quarto può paragonare le due cose distinte e vederne le differenze.

Distinguere il tempo presente dal tempo passato, ovvero distinguere il tempo presente dal tempo futuro, questa può essere operazione appartenente al quart'ordine: distinguere tutti e tre i tempi raffrontandoli tra loro prima del quint'ordine è assolutamente impossibile.

317. Di più si noti, che non parliamo già del tempo interamente astratto dagli avvenimenti, ma del tempo considerato come una qualità, un predicabile di questi. Che un avvenimento cessi d'esistere quando un altro incomincia, o che un avvenimento ad un altro succeda, questo rimane nella ritentiva del bambino come un fatto anche solo per la forza unitiva dell'animalità. Di poi gli avvenimenti s'incatenano mediante associazione d'idee. Questo

(1) Quest'osservazione sola contiene un'intera dimostrazione della nostra teoria ideologica che stabilisce l'intendimento avere per sua forma l'*oggetto essenziale,* che è l'essere in universale.

(2) Mad. Necker de Saussure, L. II, c. VI.

non è ancora il concetto del tempo negli avvenimenti. Egli è uopo che il bambino noti un avvenimento che fu ieri, e lo distingua con quello che accade oggi, mettendolo con questo in paragone; ovvero distingua quel d'oggi da quello che sarà domani; acciocchè si possa dire che egli s'è formato il concetto del tempo presente e del passato, o del presente e del futuro.

Ora primieramente questo tempo è un predicabile degli avvenimenti che non cade sotto i sensi, è una limitazione dell'esistenza sopra sensibile delle cose. Egli è dunque necessario alla mente il linguaggio, acciocchè ella possa fermarvisi e ritenerla. Oltrecciò la forza dell'attenzione nel bambino è ancor poco sviluppata, e quel poco d'effettività che ha messo fuori vien tutta assorbita dagli oggetti presenti, nuovi per essa e però interessanti; sicchè non ne rimane guari per ciò che è passato e per ciò che ha da venire. Indi è che l'osservazione mostra che assai tardi i fanciulli distinguono bene i tempi.

« Una particolarità dell'imaginazione infantile si è che ella « non si occupa che del tempo presente, differente in questo « assai dalla nostra che si slancia sempre o dinanzi o indietro, « fa rivivere il passato o dà un'anticipata sull'avvenire. Il bam- « bino è straniero ai sentimenti del dì innanzi. Un accidente « accaduto per un suo mancamento è un fatto come un altro, « sul quale egli non ha più a tornare. Rinasce egli ogni mat- « tino col sentimento dell'innocenza, e credesi giustificato da « tutti i suoi torti col solo dire: « è stato ieri » (1).

Un'altra prova della difficoltà che trova il fanciullo in notar bene i tempi vedesi manifestamente nella gradazione con cui apprende il linguaggio, specchio del suo concepire. Egli per molto tempo adopera il verbo all' *infinito*, e ben tardi esprime con esso i diversi tempi. Lo stesso si trova in alcune lingue di popoli assai addietro nella coltura intellettiva. Anche nelle lingue antichissime il verbo ha pochi tempi (2), e questi non ben determinati, ma di un uso incerto.

(1) Mad. Necker de Saussure, L. III, c. v.

(2) Nella lingua ebraica non avvi che il *passato* ed il *futuro*, il semplice presente si sott'intendeva ne'participi, o negli infinitivi, o ne'nomi, o ne' pronomi; o si adoperava l'uno o l'altro de'due tempi a significarlo.

G. — Primi principî definiti, tratti dalle idee di azioni.

318. Tutte le idee già moltiplicatesi nel fanciullo diventano ben presto principî secondo i quali egli giudica ed opera come abbiamo veduto (270 e segg.). Solamente che un' idea, acciocchè acquisti forma e valor di principio, dee rimanersi qualche tempo nella mente umana, e il ridurla all'applicazione è affatto appartenente a un ordine d' intellezioni prossimamente superiore a quel dell' idea. Laonde nel quart'ordine d' intellezioni si cangiano in principî le idee avute al terz'ordine.

Ora vedemmo che fra le idee del terz'ordine vi hanno quelle che appartengono alle azioni (260 e segg.). I principî di più rilevanza adunque, che il bambino acquista al quart'ordine delle sue intellezioni, consistono in quelli che egli si trae dalle idee delle azioni.

Quando egli ha conosciuto le azioni delle cose, e veduto replicarsi molte volte sempre le stesse, allora comincia già a concepire qual sia il modo costante del loro operare, ed è in istato di prevedere che cosa un dato oggetto a lui presente opererà, quali forze egli spiegherà, quali effetti si produrranno da quella cagione. Per tal modo egli vien ponendo un confine alla potenza de' diversi oggetti che conosce, e non aspetta più da essi se non certe determinate operazioni, e dove quegli oggetti gliene producano d' insolite, egli se ne maraviglia come di cosa straniera alla sua credenza ed alla sua aspettazione.

319. Prima che il fanciullo unisca a certe cose certe azioni, la sua credulità è senza limiti: niente a lui sembra impossibile. Quando il fanciullo vede che sua madre parla, come fosse informata di ciò che egli ha fatto lontano dagli occhi suoi, o quando la sua *bona* gli dice che il dito mignolo la ebbe informata di qualche sua scappatella, perchè non se ne maraviglia egli? Perchè non ha ancora fissato bene la limitazione de' corpi di essere in un luogo solo, nè la limitazione de' sensi di non poter sentire a certa distanza, nè la limitazione dell'operare del dito mignolo di non poter nè sapere ne comunicare altrui le cose. A me stesso sono rimaste più memorie della mia infanzia che provano quanto lentamente i fanciulli mettano de' limiti

all'operare delle cose. Mio zio Ambrogio, che ha preso tanta cura della mia infanzia, era di persona assai grande, ed io ancor bambino riputava che niente potesse resistere alle sue forze. Un giorno che io gli scherzavo dintorno alle ginocchia colla libertà che egli mi lasciava sempre, postosi in sul serio, mi disse: « State fermo, perocchè altrimenti io vi dò un buffetto e vi porto fuori di quella finestra », la quale stava di contro aperta. Io non me ne impaurii, già sapendo che egli non mi avrebbe fatto del male perchè mi voleva gran bene: ma fui ben altamente maravigliato della forza delle sue dita, e andavo raccontando in sul serio che mio zio era così robusto che con un solo de' suoi buffetti egli mandava le persone fuori dalle finestre; ed io lo credevo fermamente, senza la menoma dubitazione.

È dunque l'esperienza quella, che nella mente del fanciullo va ponendo i limiti all'operare delle cose, e prima che il fanciullo trovi questi limiti nella sperienza, egli non li pone loro da sè, ma crede tutto possibile, la sua credulità è illimitata. Nell'aderire alle parole altrui, molto fa la benevolenza verso di chi gli parla, come abbiamo veduto, ma non potrebbe mai la benevolenza movere il suo intendimento a dar fede a ciò che egli credesse assurdo. Egli non crede dunque assurdo che gli oggetti abbiano certe virtù e facoltà che noi adulti sappiamo che non hanno, fino a tanto che anch'egli non abbia trovato nel fatto medesimo la non esistenza di quelle attribuzioni. Tutto ciò è degno di essere meditato, potendosene trarre di grandi conseguenze a conferma delle dottrine ideologiche e antropologiche. E veramente due cose rimangono a spiegare nella credulità che nel bambino precede l'esperienza: 1° perchè creda egli tutto possibile; 2° come o perchè l'esperienza venga limitandogli questa possibilità.

Niuna teoria ideologica può rispondere adequatamente alla prima di queste due domande, eccetto quella che pone l'essere ideale indeterminato innato nell'uomo; il quale *essere* contiene e mostra in sè la possibilità universale. Sino a tanto dunque che il bambino non ha altra regola de' suoi giudizi, se non quella che porta innata della mera e nuda possibilità, egli giudicherà tutto possibile, crederà tutto, eccetto solo quello che egli credesse intrinsecamente ossia metafisicamente impossibile, a cui

nè pure il fanciullo dà mai l'assenso. Senza di ciò niente egli potrebbe giudicar possibile, nè giudicherebbe. Anche questo fatto adunque, cogl'innumerevoli altri che ho qua e là riferito, viene a confermare la teoria filosofica da me proposta, e sarebbe tempo che, per onor d'Italia, non si vedesse più quindi innanzi stampato e ristampato presso di noi, che quella teoria non è sorretta da prove d'esperienza, e si sostien solo mediante un argomento per esclusione, dove riman dubbioso se non sieno forse bene enumerate tutte le parti (1).

320. Per rispondere alla seconda questione, converrebbe rammentare ciò che ho detto altrove sull'origine e sulla forza del principio d'analogia (2). Quando l'uomo vede seguire costantemente per lungo tempo un dato effetto, egli si forma la persuasione che sarà sempre così, e però se l'avvenimento è periodico, come il levarsi del sole, predice al venir dell'epoca, che quell'avvenimento avrà luogo. La ragione di ciò si è che la mente concepisce la causa dell'avvenimento, concepisce che l'avvenimento non può star solo, che egli deve essere l'effetto in ultimo di qualche sostanza o di più sostanze, e ha l'intima nozione della stabilità delle sostanze. Vedendo il costante ordine della natura, non dubita di giudicarlo perenne, facendo interamente senza accorgersi quest'argomento: « ciò che avviene in quest'universo è l'effetto di qualche cosa di costante; dunque continuerà ad avvenire ».

Qualche cosa di simile vien facendo l'uomo, cominciando nell'età infantile e seguitando lungamente durante tutto il suo sviluppo, nel comporsi « i principî, le opinioni e credenze sull'operare delle cose ». Veggendo avvenir gli effetti allo stesso modo sempre, certi eventi manifestarsi sempre dati certi oggetti, certi altri non manifestarsi; egli lega le azioni agli oggetti, agli enti,

(1) Che le parti sieno state completamente enumerate, sembra dover essere evidente a chi ha letto il *Nuovo Saggio*, n. 467 e segg. — Non vi fu mai alcuno che potesse impugnare il nostro argomento (quell'argomento che non è solo, ma ne ha tant'altri in compagnia), e pur vi furon molti, che con leggerezza e presunzione incredibile altrove, credibilissima presso di noi Italiani per nostra vergogna, ne vennero mettendo dei dubbî vaghi e da niente sostenuti.

(2) Nel Trattato della *Coscienza morale*, n. 198 e segg. (*Logica*, 696).

e finisce col formarsi certe persuasioni le quali, formolate, direbbero: « questo ente ha la virtù di portare questi effetti e non altri »; « la potenza di quest'ente si stende solo fin qui, ha questi limiti, quest'indole, questa forma, queste leggi, ecc. ». Ogni qual volta l'uomo si è formato uno o l'altro di questi principî, egli ha ristretto con ciò la sfera della sua credulità; perocchè ove altri gli raccontasse cosa che contradice a que' principî formatisi intorno all'operare degli esseri, egli la prenderà per impossibile e non la crederà. Così se io dirò che un ragno camminava nell'aria senza attenersi ad alcun filo, non me lo crederà colui che si fosse fabbricato in mente il principio « che un animale privo dell'ale non ha la potenza di spaziare libero nell'aria » (1).

521. E qui chi non vede il filo per condurre una storia, che riuscirebbe importantissima, della credulità ed incredulità umana? Questa storia ha gli stessi periodi negl'individui e nell'umanità intera.

Il bambino comincia dal creder tutto ciò che non è agli occhi suoi contradicente (perocchè nè pure il bambino unisce mai il *sì* col *no*, ma ne sente la ripugnanza): e poi si forma delle *opinioni* che limitano il potere delle cose che percepisce. Queste opinioni per certe cagioni segrete, che non abbiam qui tempo di rilevare, restano incompiute; è lavoro ancora sul telaio, per

(1) Quanto s'allarghi il principio d'analogia nella vita umana e quanto importi l'adoperarlo direttamente, mi si conceda di farlo sentire colle parole di un nobile filosofo italiano. « Nondimeno questo principio, dice il Pallavicini, di fatto riesce vero, e Dio per bocca del Savio c' insegna: *sarà quello* « *che fu*. Anzi con questa massima governasi la vita umana; con questa argomenta la prudenza de' Governanti, ciò che sieno per fare comunemente « i popoli nello stato di povertà o di ricchezza; nell'età giovanile o senile: e così « delle altre circostanze. In questa massima fondasi ciò che scrivono i filosofi intorno ai costumi ordinarî degli uomini; ciò che rimirano i Regnanti « nella costituzione delle leggi; ciò che i Giureconsulti pesano in prescrivere « a' magistrati la norma di giudicare dagl' indici la verità di que' successi, « che alla esperienza loro non furono esposti; ciò che i medici, i nocchieri, « i capitani e i professori tutti delle arti di congettura si pongono davanti « agli occhi per divisare i documenti de' loro mestieri; solo consigliere di « questi è il passato, indovino sagacissimo del futuro. come intendo che ieri « fu nominato da voi ». PALLAVICINI, *Del Bene*. Roma, 1644, facc. 232.

così dire: nella mente non vi ha ancora niente di ben conchiuso, di ben fermato. Ma si conchiudono, si fermano poi gradatamente, e la fermezza e saldatura di tali opinioni nasce allor quando non solo si conosce che un dato ente « ha una determinata potenza e un determinato modo di operare », ma di più si conchiude che « esso non ha niun altro modo di operare, niun altro grado di potenza, eccetto quello che si è a noi costantemente manifestato ». Questa parte negativa delle opinioni sull'operare degli enti è quella che chiude e ferma l'opinione. Perocchè, fino a tanto che io credo bensì di aver rilevato, che un dato ente va fornito di una data potenza e di un dato modo d'operare, ma non vi aggiungo il giudizio, che esso non ha alcun'altra potenza, alcun altro modo, resta sempre la mia mente disposta ad accettare qualche nuova scoperta intorno quell'ente, e rallargare la potenza che l'opinione formatami intorno a lui gli attribuisce, e perciò a modificare e ad amplificare la mia opinione stessa. Ma quando la mia opinione è già chiusa, quando sono venuto in una persuasione assoluta e non provvisoria (1) che « un dato ente, cioè una data specie di enti non abbia altra maniera e grado di potenza », allora non presterò più fede a chi mi raccontasse un avvenimento, il quale supponesse in quell'ente una maniera diversa di operare, un grado di potenza maggiore. Ma se io stesso, co' miei proprî sensi, verificassi il fatto, e non avessi alcun effugio col quale il potessi o negare o spiegare altramente, in tal caso infrangerei la mia opinione, e me ne creerei un'altra tutta nuova circa l'efficienza di quest'oggetto.

322. Ora tre cose si rappresentan qui curiose ed utilissime ad investigarsi: 1° che cosa determini l'epoca nella quale avviene che l'uomo chiuda le sue opinioni sull'efficienza delle cose; 2° quale sia il grado di fermezza onde quelle opinioni si suggellano e chiudono; 3° come e quando questo lavoro proceda con ragione, quando poi irragionevolmente. In quanto al primo quesito, egli è certo che nè i singoli individui, nè i singoli popoli vanno innanzi collo stesso passo; e però le operazioni proprie della natura umana, come son quelle di cui parliamo, sebbene

(1) Circa la differenza tra l'*assenso provvisorio* e l'*assoluto* convien vedere ciò che è scritto nel *N. Saggio*, n. 1303 e segg. — (*Logica*, 141 e segg.).

si facciano in tutti gl'individui umani egualmente, tuttavia non si fanno tutte agli stessi tempi; e il medesimo si dica dello sviluppamento de'popoli. Il determinare poi tutte le circostanze e cagioni per le quali in un individuo (lo stesso dicasi di un popolo) cada in un certo tempo e proprio in quest'anno, in questo giorno, in questo istante, ella è cosa impossibile; giacchè infinite sono le circostanze minutissime che influiscono nell'umana mente. Tuttavia difficile ma bella ricerca sarebbe sottomettere tali avvenimenti a certe leggi determinate, alle quali per fermo ubbidiscono; cosa però che trascenderebbe i confini di quest'opera.

323. Quanto alla seconda questione, cioè al grado di forza onde l'opinione intorno all'impotenza delle cose si suggella e si chiude, questa è più o meno forte alle diverse età ed ai diversi individui. Diremo in generale che quanto un uomo cresce in età, tanto più quella sua opinione si rinforza, e dura più fatica a risolversi di romperla per formarsene una nuova. Onde è difficile che i vecchi prendano opinioni nuove non che in filosofia razionale, ma nè pure in fisica; massime se sono chiusi in piccola società, e variino poco le cose che li circondano, e il tenore di lor vita sia uniforme. Questo fatto come pure tanti altri dipendono dalla legge generale, « che quanto più lungamente e frequentemente l'uomo osserva le medesime operazioni de'medesimi enti e non mai altre, tanto più si persuade che il potere di quegli enti sia limitato a quelle, e non possano di più, nè in altro modo ». Di che si può spiegare quello che l'esperienza dimostra che « l'uomo comincia la sua vita con una universale credulità, la quale va grado grado diminuendosi sempre più cogli anni, e dando luogo negli animi anzi ad un principio d'incredulità, che tante volte diviene nelle età più mature dominante » (1).

(1) La parola *credulità* involge il concetto di prestar fede al detto altrui. La ragione per la quale i vecchi sogliono esser diffidenti, suol essere anco quella di avere molto sperimentato la *falsità* degli uomini, come pure l'abuso che gli uomini fanno della debolezza mentale della vecchiaia. Ma il nostro ragionamento non risguarda tanto la fede che si dà alle parole altrui, quanto alla facilità di formarsi nuove opinioni sull'efficienza delle cose, sia sul detto altrui, sia ben anco colle sperienze ed osservazioni proprie; sperienze

324. Toccando ora della terza questione, cioè della ragionevolezza ed irragionevolezza della credulità e dell'incredulità dell'uomo, si può dire in generale:

1° Che la credulità del bambino è sempre ragionevole, perocchè il bambino non ha veruna ragione di discredere, ed ella in lui non è altro se non l'affermazione della *possibilità assoluta*, unica possibilità ancor da lui conosciuta. Ora anche quello che è fisicamente impossibile, non è impossibile metafisicamente, ed affermando questa maniera di possibilità assoluta, il bambino dice la verità. Se dunque altri gli afferma di poter volare, egli crede di non essere ingannato; perchè vede la cosa possibile, e non è ancora in caso di misurare le facoltà reali di chi a lui parla; onde non gli rimane che di crederle sulla sua parola.

2° Che l'incredulità, che spontaneamente nasce nell'adulto il quale non sia bistorto dalle passioni, è pure ragionevole, perocchè ella non afferma l'impossibilità assoluta, ma unicamente l'impossibilità fisica, ed anche questa con consenso *provvisorio*. Così, quando l'uomo non crede che un bue spazi per l'aria come un'aquila, egli non intende negare la possibilità assoluta della cosa, ma afferma che la facoltà del bue conosciuta da lui con replicate esperienze non è tale e tanta che possa vincere il suo peso.

3° Comincia l'irragionevolezza e l'errore ogni qual volta l'uomo viene seco stesso ad affermare che ciò che è fisicamente impossibile, sia impossibile per assoluto, passaggio che succede per una esagerazione colpevole e interessata. E in quest'errore non al popolo, ma ai soli scienziati è riserbato di stramazzare: buon avviso che dà loro la natura, se ascoltar lo volessero, per non ingalluzzire di soverchio e poco stimar gli altri uomini, a cui resta in retaggio non la scienza sistematica, ma il buon senso.

4° Un altro errore avviene quando il giudizio dell'uomo sull'impossibilità fisica è definitivo e non provvisorio. Anche questa è esagerazione, è un arbitrio che fa l'uomo passionato o coc-

ed osservazioni che si trascurano tanto più, quanto si spera meno da esse. E chi ha fermate pienamente le sue opinioni, non ispera d'impararne più nulla.

ciuto. E veramente l'esperienza esteriore molte volte non è completa, e rimangono occulte nelle cose delle facoltà e delle forze che non si presentano se non per caso e rompono i nostri giudizî, i quali s'ingannano mettendo certi limiti assoluti alla natura.

Noi abbiamo veduto che la benevolenza inchina il cuore del bambino alla credulità. Simigliantemente la malevolenza piega l'adulto all'incredulità. Ma come quella non sarebbe possibile, se la possibilità non avesse un fondamento nell'intelletto del bambino; così non potrebbe l'uomo dalla sua malevolenza e durezza di cuore esser reso a credere e ad assentire al vero più tardo del giusto; se questa sua tardezza a credere non trovasse un cotal fondamento vero o supposto nell'intelletto: e questo fondamento è « l'impossibilità fisica dedotta dall'esperienza », la quale si cangia dall'arbitrio umano ora in impossibilità assoluta, ora in impossibilità fisica bensì ma non meramente probabile e provvisoria, ma certa e definitiva; onde ricusa ogni ulteriore esperimento, e chiude la finestra alla luce che vorrebbe istruirlo meglio ed illuminargli la mente.

Ora egli è certo che la limitazione dell'operare che noi apponiamo alle cose non è del tutto certa sin a tanto che ella si fonda in una esperienza ed osservazione imperfetta, e non sorretta da altri principî di ragione. Abbiamo già detto che la legge d'analogia non induce certezza, ma solo probabilità (1): onde le conclusioni che si cavano da questa legge debbono poter essere sempre riformate, mediante nuove scoperte o nuovi ragionamenti: e se noi volessimo quelle conclusioni irreformabili, sconciamente c'inganneremo.

325. Intanto, se noi osserviamo quello che avviene nella massa degli uomini, noi troviamo che questi ben per tempo si formano di queste conclusioni e principî; ma che crescendo la loro esperienza e la loro scienza, li rompono per formarsene di nuovi più ampî e più giusti, i quali s'avvicinano sempre più alla verità e in parte anco alla ragione. Questa vicenda di formarsi de' principî od opinioni chiuse o fermate sull'operare delle cose, e poi

(1) Vedi sul valore di questa legge il *Trattato della Coscienza morale*, n. 488 e segg.

d'infrangerle per formarsene delle altre, si ripete più volte in una vita che progredisca continuamente avanti nello studio e nella scienza della natura. L'uomo, all'incontro, la coltura del quale sia stazionaria, non fa che indurare sempre più quelle opinioni o principî che si è formato da prima.

Le opinioni già formate, quanto più sono indurite e quanto più sono ristrette, portano un'incredulità maggiore. Vi ha dunque un'incredulità che nasce dall'ignoranza, cioè da opinioni sull'operare degli enti troppo anguste e troppo ferme. Se io voglio persuadere ad un boscaiolo che il sole sta e la terra si move, che la terra ha la forma di palla rotonda abitata da tutti i lati ed altre simili verità naturali, egli crede buona pezza che io lo corbelli, e se io pur mi mostro seriamente di ciò persuaso, egli tuttavia scuote il capo e non mi dà retta. Egli dunque pena oltremodo a credere certe cose del tutto vere, che sono credute dai dotti: l'incredulità dunque del rozzo è sotto un aspetto maggiore assai che non sia quella dello scienziato.

Comincia dunque l' uomo con una *credulità* universale circa le azioni degli enti, e giunge ben presto ad una specie d'*incredulità*, cioè tostochè egli ha potuto chiudere e saldare bene le sue prime opinioni sull'operare della natura. Ma queste prime opinioni col procedere della scienza vengono rettificate e rallargate, onde prende lo spirito umano un nuovo corso che dalla rozza incredulità lo spinge soavemente di nuovo versò la credulità primitiva data dalla natura al bambino, restituita in parte ad esso da una cognizione più ampia delle forze della natura. Allargandosi questa credulità colla scienza, può essere ella stessa portata fuori de'giusti confini, e si son veduti degli uomini che la passavano per sapienti, creder tutto possibile alla natura, esagerare le forze di questa, e quando niuna osservazione, niuna esperienza veniva loro in sostegno, anzi tutte le osservazioni e tutte le sperienze lor contrariando, dire tuttavia: « Chi può conoscere tutti i segreti naturali? Chi può provare che delle occulte virtù non esistano nel seno della natura, le quali produr possano fenomeni i più straordinarî, i quali non si sono mai veduti avvenire »? Questi sono pienamente ritornati colla lor scienza alla credulità universale dell'infanzia. Basti qui una parola, *magnetismo animale*, per convincere il lettore, che tutto fu

creduto possibile da certi uomini alle forze segrete riposte nella materia o comechesia in quest'universo.

Come poi v'ebber molti che credettero fermamente esser condotti da una scienza accumulata con lunghe vigilie a dover credere tutto possibile, niente impossibile alla natura; così degli altri, colla stessa presunzione di dottrina, puntarono i piedi e le ginocchia a mantenere impossibile al tutto quello che trapassava le opinioni che essi si erano formate sulla potenza degli enti.

L'incredulità religiosa si giovò ora di quel primo errore, ora di questo secondo a sostenersi, come ella credeva. V'ebbero degl'increduli i quali negarono i miracoli, perchè non si può sapere, dissero, quanto si estendano le forze della natura, e però quelli che noi crediamo fatti miracolosi possono esser fatti naturali. V'ebbero ancora degl'increduli i quali negarono i miracoli per la ragione contraria, cioè perchè i fatti che noi crediamo miracolosi superano, dicono, le forze della natura da essi troppo ben conosciute, nè trovano altre possibilità fuori di queste. Giunge fin alla lepidezza l'indicibilmente presuntuosa ignoranza da capo a piedi broccata e rabescata di pedanteria grammaticale e filologica erudizione dei così detti biblici razionali della Germania, i quali escludono francamente dalla Bibbia ciò che essi dichiarano impossibile, misurandolo da quelle regole di possibilità che si sono formati a loro arbitrio (1).

(1) Uno di questi razionalisti, in un'opera dichiarata empia dal pubblico grido, mette a' capelli tra loro i suoi predecessori nel razionalismo biblico per innalzare sulle macerie della loro dottrina il suo sistema più assurdo di tutti gli altri. Egli però esclude, in questo d'accordo con essi, ogni sovranaturale avvenimento, ed odasi con quale argomento: « Noi presentemente « sappiamo spiegare, mediante delle cause naturali, quei cangiamenti nel « mondo e nell'umanità che già un tempo s'immaginavano esser l'opera di « Dio stesso operante pel ministero degli angeli ». (D. F. Strauss, *Vie de Jésus*, etc., T. I, p. 1. Première leçon, cap. I, § XVI). Or andiamo a dimandarne a Newton, andiamo a dimandarne ai più grandi fisici: tutti, niuno eccettuato, vi dicono che tutto il progresso delle fisiche scienze non ha servito nè può servire a trovare una sola CAUSA naturale. Ciò che si va conoscendo sempre più, mediante l'avanzamento della fisica, sono puramente i FATTI della natura; fatti uniformi che prendono il nome di leggi; fatti concatenati di tempo e di circostanze, ma sempre fatti. La scienza fisica, co' suoi immensi progressi, è riuscita a questo grandissimo risultato di dover far man bassa di tutte le supposte *cause naturali;* giacchè niuna di queste

§ 2. — *Moralità, principî morali, coscienza.*

326. Fino a tanto che il bambino si dirige secondo gli impulsi della natura, egli è determinato dalla sua spontaneità; nè può nascere alcun combattimento morale nel suo spirito. Proverà talora il dolor fisico, combatterà, per così dire, colla natura delle cose, dovrà esercitare la scelta tra quelle cose piacevoli e dolorose o tra quelle che sono più o meno piacevoli, ma in tutto questo combattimento non entrano motivi morali: egli non crede di dover niente alla natura se non in ragione della sua bontà o bellezza: e la bontà o bellezza della natura è infatti la misura della sua benevolenza ed ammirazione: come la sua benevolenza e la sua ammirazione sono la misura e la regola delle sue azioni.

Ma tostochè egli giunge a conoscere mediante il linguaggio la volontà di un altr'essere intelligente, della madre o d'altra femina che ha cura di lui, da prima egli s'inchina ed uniforma ad essa e sente di doverlo fare conoscendo che quell'essere intelligente è degno della sua benevolenza e lo merita più, quanto più gli presta egli il primo di amore e di servigi (1).

Questo è ciò che nasce al terz'ordine d'intellezioni. Di poi avviene, che egli talora ritrovi la volontà conosciuta della persona amata (volontà che è divenuta per lui come una legge

cause è verificata, o rigorosamente dimostrata: son tutte e sempre supposte. Poteva dunque l'*ignoranza della fisica* dei tempi passati imaginare nella natura delle *cause*, e con queste come con altrettante verità dimostrate e non come mere ipotesi, spiegare gli avvenimenti del mondo. Ma il rigor logico della fisica moderna avendo mostrato che tutte le supposte cause della natura sono mere ipotesi, ha con ciò fatto tavola rasa, ha fatto netto il campo, e lasciata aperta la porta alle cause soprannaturali. Vedesi dunque che Strauss trovasi nella più crassa ignoranza dello stato della fisica moderna e del vero risultato di essa, nè sta punto meglio in logica quando ci dice che « noi presentemente sappiamo COLLE cause naturali spiegare gli avveni- « menti del mondo e dell'umanità » ! È pure la sua dottrina biblica, diciamo come dissero i suoi connazionali, la sua empietà si regge tutta sopra questo bel fondamento!

(1) Fu osservato che l'*affettazione* di benevolenza non guadagna niente co' bambini, i quali distinguono finamente la vera benevolenza dalla falsa. *Rien n'égale*, dice la Necker, *la froideur des enfants pour les démonstrations hypocrites*. L. II, c. II.

positiva) collidersi colle altre sue inclinazioni o colla soddisfazione de' suoi bisogni. Qui comincia la prima lotta morale in lui: questo è uno stato nuovo dell'anima. Si noti bene la natura morale di questa lotta. Alloraquando egli giudicava le cose che il circondavano secondo la loro piacevolezza e bellezza, o asprezza e deformità, egli non avea da far altro che da metterle in ordine nelle affezioni del suo cuore: quali in alto e quali in basso, quali ne' posti intermedî. Egli esercitava con se la sua moralità: distribuiva la sua benevolenza e la sua ammirazione secondo il merito delle cose. Questa distribuzione poteva benissimo falsificarsi, come abbiam veduto, per degli inganni tesi al suo giudizio dalla falsità delle persone che lo attorniavano: ma finalmente le false opinioni da lui concepite che dirigevano la sua stima, non gli potevano cagionar un rimorso; perocchè egli se le formava dietro quelle apparenze a cui egli riputava dover aderire, dietro quelle parole alle quali egli riputava dover prestar fede.

Ma quando egli venne a conoscere la *volontà* di una persona, allora nel suo spirito è entrato un elemento nuovo che dee necessariamente in breve sconcertarlo. La *volontà* di una persona è qualche cosa di opposto alla *natura* delle cose: nella natura vi è la *necessità*, nella volontà tutto è *libero* e contingente: la natura è costante, immutabile, la volontà variabile di continuo: le diverse parti della natura, i diversi esseri che la compongono tengono un ordine fisso tra loro, ma non si saprebbe come allogarvi in mezzo la volontà libera, qual posto darle, questa è una cosa nuova, che non ha con essi alcuna omogeneità, alcuna somiglianza: l'esigenza degli esseri è sempre la stessa, ma l'altrui volontà esige ora più ora meno, ora vuole una cosa, ora la sua contraria, ora si volge a cosa facile e piacevole, ora a cosa ardua e dolorosa. Sebben dunque il bambino sia inclinato parte ad uniformarsi all'altrui volontà e parte (come vedremo) a piegare l'altrui volontà alla propria; tuttavia in breve egli si trova posto ad un duro cimento, sente che o dee posporre l'ordine soggettivo-oggettivo degli enti della natura (1),

(1) Diciamo *soggettivo-oggettivo*, perchè, come vedemmo, il bambino misura gli enti dall'impressione che fanno sopra di lui, ma quest'impressione stessa la *oggettivizza*.

o discordare dalla volontà della persona che lo governa. Che cosa nasce adunque nel bambino in sì grave frangente? Come si risolve in tanta lotta morale? lotta cioè di due doveri che si disputano la sua volontà.

327. Primieramente se la sua attività animale lo determina ad operare irresistibilmente ed istantaneamente, può avvenir benissimo ch'egli in questo atto dimentichi la *volontà* della persona ch'egli sa di dover amare e stimare, e poi dimentichi pure tranquillamente quant'è passato. Ma se quella volontà gli sta presente ed egli *sceglie* di mancarle, non può farlo senza pena; e questo dimostra ch'egli la colloca in cima a' suoi doveri, e che la considera come la principale sua legge. Questa pena o incipiente rimorso è la culla della sua *coscienza* morale; nasce la coscienza in quell'ora appunto, nella quale il bambino sa d'aver violata l'altrui cara volontà, d'aver fallato contro di essa; di averla posposta ad altre cose, alle quali l'avrebbe dovuta anteporre e dalle quali egli fu sedotto. L'osservò già una madre. « Il bene per lui è soddisfare a quelli che egli ama; il male, « l'esser da essi biasimato (1): il povero bambino non ne sa « altro; anco senza aver fatto nulla, egli si crede colpevole se « negli occhi della madre vede l'espressione del malcontento di « lei; e se poi le cagionò qualche vero dolore, se in un istante « d'impazienza l'avesse percossa, il suo pentimento potrebbe « somigliare alla disperazione. In tale occasione vid'io un piccol « fanciullo che nè minacciato nè sgridato rinunziava a tutti i « suoi giocherelli, e gonfio il petto pei singulti andava nascon- « dersi ad un canto oscuro, volto il viso alla muraglia. Benchè

(1) Non credo che nei primi esordî della coscienza comparisca nel fanciullo l'idea del *biasimo*, nè quella della *lode;* ma bensì quella di trovarsi d'accordo e di essere in discordia coll'altrui volontà da lui amata. Questo è veramente il dovere morale del terz'ordine d'intellezioni che, espresso con una formola generale e imperativa (alla quale il bambino è certamente straniero), direbbe: « l'uomo è obbligato d'andar d'accordo coll'uomo », o sia, « le volontà de'diversi uomini debbono accordarsi insieme ». È la sostanza di questo gran principio morale che splende nel bambino, mediante la naturale di lui umana benevolenza, e risplende tanto più, quanto questa sua benevolenza è maggiore.

« incostante e variabile, questo sentimento è tuttavia la prima « alba della coscienza (1) ».

La moralità dunque del quarto ordine si manifesta colla coscienza; ma sarebbe un errore il credere, che questa moralità si potesse esprimere acconciamente colla formola « segui la « tua coscienza ». La coscienza non è ancora una regola di operare, ma semplicemente una consapevolezza di operar male o di avere operato male e non più.

328. Le formole adunque del quart'ordine d'intellezioni (non che quest'ordine abbia ancor *formole* ma ha il contenuto delle formole, che si forman più tardi), le formole dico, o sieno i principî morali del quart'ordine, sono i seguenti:

Primo. Si dee preferire l'accordo della propria volontà con quella degli altri esseri intelligenti a tutte l'altre soddisfazioni.

Secondo. Se v' ha collisione, si dee sacrificare ogni altra soddisfazione per mantenere l'accordo della propria colle altrui volontà (2).

Tutti e due questi principî racchiudono un gran passo, che fa il bambino nel campo della moralità.

Il primo è notevole pel nobile sentimento onde s'accorge, che in un accordo della sua coll'altrui volontà deve stare il sommo bene, a cui gli altri debbono cedere.

Il secondo è pure oltremodo notabile per l'elemento del *sacrifizio*, che s'introduce nell'ordine morale; e della virtù della

(1) Mad. Necker de Saussure, L. III, c. II.

(2) Non dico qui « colla volontà della madre, ma colle altrui volontà »; perocchè la benevolenza speciale che attacca il bambino alla madre, non è che una cosa meramente accidentale; essa è tratta dal tesoro del suo cuore, nel quale sta l'inclinazione alla benevolenza universale. Acciocchè questa benevolenza sia tratta dal fondo dell'animo e applicata a degli oggetti particolari, si esige che questi sieno conosciuti come esseri intelligenti e buoni; e la madre ha l'occasione di mostrarsi tale al bambino. Per altro, non sa il bambino di dovere a lei l'origine, e però non si attacca a lei pel titolo della maternità; ma per quello che è l'essere intelligente e buono che ha da fare con lui, che egli conosce, di cui esperimenta la bontà. Ad un'altra donna si affezionerebbe egli egualmente. Il fanciullo dunque sente di dovere universalmente accordare la propria volontà all'altrui, quando questa sia buona; e solo per accidente egli attua e determina questo principio universale a certe persone particolari.

fortezza necessaria a compirlo. Noi ritorneremo necessariamente altre volte sopra le immense conseguenze, che apportar debbono nel mondo morale del fanciullo due sì gravi e dignitosi principî.

§. — *Idea di Dio.*

329. Un essere assoluto vien conosciuto necessario già al second'ordine d'intellezioni (181-182).

Al battezzato secondo le dottrine profonde del cristianesimo è stato dato anco il sentimento di quest'essere assoluto, la percezione o sia cognizione positiva di esso (137).

Consideriamo prima i progressi della cognizione naturale di Dio, a cui poscia aggiungeremo quanto spetta alla comunicazione soprannaturale.

La cognizione naturale di Dio è sempre ideale negativa (1), perchè l'uomo non *percepisce* con essa Iddio ma solo induce per argomentazione, che oltre a tutti i limiti deve avervi qualche cosa d'*illimitato*, sebbene questo illimitato non sappia che cosa sia (2). Ora una tale cognizione, semplice come ella è, è tuttavia suscettiva di un successivo incremento. Questo è quello che dobbiamo ora mostrare cercando in quale stato una tale cognizione si possa trovare nella quinta età del fanciullo, o sia al quart'ordine della sua intelligenza a cui siamo pervenuti.

Appena il bambino percepì un ente reale, la madre, non deesi già credere, che a quest'ente egli ponga dei limiti: per lui quello da prima è l'unico ente, tutto l'ente. Non sente, è vero, l'entità tutta, ma egli ve la suppone o certo non gliela nega (3).

(1) Abbiam parlato della natura di questa cognizione nel *Nuovo Saggio*, n. 1085 e seg., dove abbiam mostrato come l'*idealità* è il principio dell'ente, e la *realità* il suo termine; sicchè ogni qual volta noi conosciamo un ente mediante la sola sua idealità, si ha di lui quella che noi chiamiamo *cognizione ideale negativa*; e quando lo conosciamo anco mediante la sua realità da noi percepita, allora noi n'abbiamo la *cognizione positiva*.

(2) Lo spirito fa quest'induzione in virtù della facoltà integratrice dell'intendimento, che ho già detto esser fonte delle idee negative. — *N. Saggio* (n. 1454 n.) e n. 181 e seg. di quest'opera.

(3) V'ebbero dei filosofi in Germania i quali travidero questa verità: travidero che il *finito* chiama l'*infinito* nella mente dell'uomo. Ma 1° essi partirono dal soggetto, dall'IO come dalla prima percezione, quando l'IO, come

Tuttavia il suo senso è pur limitato: tutto ciò che vede e sente è circondato da limitazioni. Lo spezzamento, la moltiplicità degli esseri è là per contraddire al suo pensiero e per dirgli: tu erri, se ci credi tutto l'ente. Le parole della madre finiscono per disingannarlo: non solo esse spezzano via più e quasi tritano dinanzi al suo pensiero l'entità delle cose; ma col solenne vocabolo *Dio*, ch' egli sente a pronunciare, viene finalmente a persuadersi che tutto l'ente c' è, ma non è nulla di ciò che gli è finora apparito. Ecco la prima concezione di un Dio distinto dalla natura che si forma nella mente infantile.

In questa concezione il bambino non si arresta certamente alla idealità: egli *afferma* una realità; ma questa realità non l' ha percepita, non sa che sia; sa solo che risponde appieno alla idealità universale che risplende nel suo spirito. Una concezione di tal fatta è così semplice, che non ammette analisi di sorta alcuna fino che restasi in tale stato; ma ben presto ella si muove e si sviluppa, ed eccone il modo.

330. Niente della divina realità percepisce il bambino, onde la percezione non può completare la sua cognizione di Dio, nè dare a lui materia di farvi sopra delle analisi e delle sintesi, che è il modo onde si sviluppa la cognizione umana riguardante le cose naturali. Tuttavia questi progressi della cognizione na-

mostra la sperienza su cui fondasi la nostra teoria, si percepisce assai tardi; molto dappoi che l'uomo percepì le cose esteriori; 2° partendo dalla percezione dell'IO, e pretendendo che ella non possa essere, se ad un tempo non si percepisca il mondo e Dio; essi non poterono allegare alcuna ragione di questa lor triplice percezione, la quale si rimarrebbe pel loro sistema un fatto isolato inesplicabile; 3° il dire che la percezione del *finito* involge quella dell' *infinito*, è una proposizione che se si dà come un fatto primo è inesplicabile, nè può avere altrove la sua ragione che nell'universalità dell' idea dell'*essere* che risplende alla mente; ammessa la quale, è falso che la prima intellezione umana sia la supposta trina percezione de' nostri filosofi; 4° finalmente la dottrina della trina percezione racchiude un gravissimo difetto, perchè non distingue tra la cognizione positiva che è *percezione*, e la cognizione negativa che non è percezione, ma semplice *intellezione indicativa*. Noi, all'incontro, diciamo che in uno colla prima percezione dell'ente limitato della madre la mente del bambino crede, afferma (ma non già *percepisce*) la sussistenza d'un che, a cui non pone limiti: non va dal finito all'infinito, ma mentre il senso suo sta nel finito, la mente spazia nell'infinito. — Vedi *N. Saggio*, n. 1429 e segg.

turale aiutano indirettamente anche la concezione della divinità. La ragione di ciò si è, che quanto più si conosce dell'essere naturale e limitato, tanto più si conosce altresì dell'essere universale; e quindi si ascende in qualche modo alla cognizione dell'assoluto per la remozione dei limiti. L'assoluto in fatti ha necessariamente relazione col relativo, e però quanto più si conosce dell'ente relativo, tanto più si conosce della relazione che ha con esso l'assoluto, e si può formarsi di questo una cognizione consistente appunto in queste relazioni. Egli è vero che se io tolgo i limiti alle perfezioni a me note delle creature, poniamo alla potenza di operare, alla sapienza, alla bontà, io non so più che cosa ne avrò per risultamento, non so in che cosa queste perfezioni mi si convertiranno, non ne ho la minima idea; ma sia qualsivoglia la trasformazione che esse prendono, e che io ignoro, so però che io non avrò perduto nulla d'esse, che avrò ancora tutto il bene loro indicibilmente e inconcepibilmente migliorato, e questo è già per me un grande aumento di cognizione, benchè consistente tutta in relazioni di una cosa incognita con cose cognite, senza che di quella cosa incognita io abbia percepito o sentito di più di prima.

Al secondo ordine d'intellezioni il bambino apprende a parlare: al terzo ordine il nome di Dio che gli suona all'orecchio lo rende già accorto non solo dell'esistenza sua distinta da quella della natura, ma in Dio stesso pone l'intelligenza e la bontà che ha cominciato a conoscere nella madre, intelligenza e bontà assoluta a cui egli può già dare ammirazione e benevolenza infinita, che si cangia ben tosto in adorazione s'egli viene aiutato da una religiosa istituzione.

Al terz'ordine egli apprende del pari che la madre ha una volontà; e al quarto egli trasporta la volontà della madre in Dio, e come la sua benevolenza lo inclina ad accordare e piegare la volontà propria a quella della madre, così lo inclina pure ad accordare e piegare la volontà propria a quella di Dio. « Il desiderio, dice giustamente la Necker, d'accordarsi con sua « madre, diverrà nel bambino il gusto del dovere, il bisogno « d'armonia con Dio » (1). Al quarto ordine d'intellezioni adun-

(1) Lib. III, c. II.

que l'idea di Dio può essere divenuta nella mente del bambino quella di una volontà suprema, ottima, a cui egli dee pienamente sottomettersi.

Già abbiamo veduto come la natura intelligente che dirige il bambino gli abbia fatto intimamente sentire quanto rispetto meriti l'altrui volontà, come la volontà intelligente sia migliore di tutte l'altre cose, ed egli debba rinunziare a tutte per non mettersi con essa in discordia. Certo, che questo sentimento che nel bambino si manifesta verso la volontà della madre o d'altre persone a lui care, viene molto aiutato e rinforzato dal non conoscere egli ancora distintamente i limiti di quelle volontà e dall'attribuir loro una dignità maggiore ancora di quella che esse realmente abbiano, a cui egli è spinto dall'universalità dell'essere che contempla, all'ampiezza della quale crede a prima giunta che rispondano le realità che percepisce. Ma ad ogni modo la volontà divina pienamente soddisfa al bisogno che egli ha di trovare anche una volontà assoluta, piena, universale, e però egli è inclinatissimo a conformarsi alla volontà divina, e tostochè egli intenda, troverà la cosa così naturale, così giusta, così necessaria che non ne domanderà mai un perchè al mondo; piuttosto mostrerà gran desiderio di sapere qual sia la volontà di Dio, in tutte le cose anche le più minute, se pure la religione che ha naturalmente in cuore è stata in esso fomentata e coltivata. Così a questa età la mente del bambino anche naturalmente si dispone a riconoscere Iddio qual supremo legislatore.

331. Il Cristianesimo ci apre un arcano: egli ci assicura, che l'anima dell'infante, che viene battezzato subisce una segreta ma potentissima operazione, per la quale egli viene sollevato all'ordine soprannaturale, vien posto in comunicazione con Dio. L'effetto di ciò è quello che abbiamo accennato, un intimo sentimento della realità di Dio. Questo colorisce, per così dire, ed incarna la cognizioue naturale di Dio rendendola positiva, ne accelera i progressi, le dà vita, onde si fa operativa nell'uomo e feconda del più sublime morale ammiglioramento.

I genitori cristiani debbono esultare di questo tesoro divino che sta nascosto nell'anima del loro bambino ed adorarlo: debbono custodirlo e svilupparlo; debbono finalmente non solo

cavar profitto dalla grazia de' sacramenti, ma da quella che possono ottenere al figliuolo offerendolo all'Altissimo, pregando per lui, usando de' sacramentali, a cui è aggiunta un virtù benefica per la potestà della Chiesa di GESU' Cristo.

Lo sviluppo della grazia si fa colla virtù e colla cognizione. Quanto alla virtù, è la dilezione e i suoi frutti che si debbono fin da principio seminare e coltivare nell'animo infantile. Quanto alla cognizione, è la cognizione di Cristo, che risponde all'infusione della grazia battesimale e s'acquista coll'udire la parola di Dio stesso. Il bambino a questà età dee imparare a conoscere Cristo non solo come Dio umanato, ma come maestro degli uomini, avente una volontà, a cui tutti debbono conformare la propria: ecco venuto il tempo, in cui si può aprire il Vangelo d'innanzi alla giovane intelligenza.

CAPITOLO II.

Delle facoltà attive al quart'ordine d'intellezioni.

332. Dallo sviluppo intellettivo del quart'ordine passiamo a quello dell'attività umana, che gli risponde. Converrebbe, a trattare la materia compiutamente, parlare a parte dell'attività razionale e dell'attività animale del bambino; ma questo ci condurrebbe troppo a lungo senza immediato vantaggio al nostro scopo. Scorciando adunque, come abbiam fatto nelle Sezioni precedenti, considereremo solo i punti risalienti per così dire dell'attività del nostro bambino, le note caratteristiche, i tratti che debbono essere più diligentemente osservati dall'istitutore. Cominciamo dunque dall'osservare che:

Articolo I.

Al quart'ordine cominciano le volizioni appreziative.

333. Le volizioni appreziative sono quelle, che nascono dal paragone di due oggetti buoni o cattivi, dei quali apprezziamo l'uno più o meno dell'altro.

Ora vedemmo, che solo al quart'ordine comincia il paragone (302, 303); dunque al quart'ordine solamente può farsi quell'atto della volontà che SCEGLIE tra due cose paragonate.

Ad un ordine precedente cioè al terzo si può bensì *apprezzare*, il che non importa paragone, ma non *appreziare*, il che esige preferenza, e antecedentemente paragone.

Se si considera, che al second'ordine si formano gli astratti e però nasce l'amore ad essi, e nel primo si percepiscono i soli sussistenti e questi solo si possono amare, sarà facile lo stabilire e marcare il progresso corrispondente della volontà in questi quattro ordini: progresso che presenta il seguente schema:

	ATTO DELL'INTELLETTO	ATTO CORRISPONDENTE DELLA VOLONTÀ
PRIMO ORDINE	Percezione del sussistente.	Volizione *affettiva*, avente per suo termine tutto quanto l'ente sussistente.
SECONDO ORDINE	Astrazione delle qualità sensibili interessanti.	Volizione *affettiva*, avente per suo termine la qualità sensibile sola, buona o cattiva (astratta, cioè precisa, dalle altre qualità indifferenti dell'ente).
TERZO ORDINE	Giudizio circa le qualità degli oggetti, ossia *sintesi* colla quale si afferma essere una data qualità interessante in un dato soggetto.	Volizione *apprezzativa*, avente per suo termine l'oggetto in quanto la mente riconosce in esso la qualità interessante, e così l'apprezza.
QUARTO ORDINE	Paragone di due oggetti giudicati, su i quali si fa un terzo giudizio che preferisce l'uno all'altro, appreziazione.	Volizione *appreziativa*, preferenza, scelta tra due oggetti.

Articolo II.

Libertà.

334. La sola *volizione appreziativa* non basterebbe ancora a poter dichiarare un bambino pervenuto all'uso della sua *libertà*. Io ho già mostrato, che se l'appreziazione e la scelta conseguente cade sopra cose, che appartengono all'ordine materiale o anco a cose semplicemente intellettuali, vi può essere scelta nell'uomo e tuttavia non ancora libertà. Questa incomincia a manifestarsi la prima volta che l'uomo dee paragonare l'ordine morale agli altri ordini inferiori; la prima volta che dee scegliere tra l'adempimento del proprio dovere e il proprio piacere, o sia la soddisfazione dell'istinto suo accidentale (1).

Ma questa prima volta viene appunto al quart'ordine delle intellezioni. La collisione tra le cose attraenti per lui e il suo dovere ha luogo, tostochè egli conosce una *volontà positiva*, che sia in opposizione colle sue inclinazioni naturali. Ora questa volontà gli è conosciuta al quart'ordine. Noi abbiamo veduto che egli l'apprezza, l'apprezza grandemente; sente che ella è qualche cosa di più sublime di tutte l'altre cose; ed il rispetto, ch'egli è inclinato a dare alla volontà d'un essere conoscente da lui conosciuto, è sì grande, che se per qualsivoglia motivo, sedotto dalla tentazione, egli lo pospone ad un altro bene qualsivoglia, egli ne prova amaro rimorso, e non può vivere senza tornare in pace e in concordia con quella volontà.

La mancanza di questa osservazione della natura del bambino ha condotto Rousseau ad una sentenza trista ed ingiuriosa all'umanità, colla quale egli vuole stabilire, che da principio non si debbono adoperare de' mezzi morali, ma la *forza*; perchè a lui sembra l'idea del dovere troppo superiore alla infantile capacità. Quanto non è smentito il sistema dal fatto! Quanto la presunzione de' sofisti non ha disumanata l'umanità! Convien bene che il secol presente le riconquisti la dignità perduta palmo a palmo, e questo egli fa ogni dì coll'invitto potere

(1) V. *Antropologia*, n. 543-566.

che dà al vero una osservazione accurata de' fatti umani. È l'osservazione più imparziale, che ci mostra nel fanciullo questo vero mirabile e consolante, che egli « ubbidisce al dovere morale prima di ubbidire alla forza » ubbidisce a quello prima di conoscer questa. Consideriamo anche qui la cosa coll'occhio semplice e sagace di una madre, che sa spiare sì bene nell'anima de' suoi nati, sì bene osservarli ed intenderli.

« Un'osservazione un poco più attenta (parla Madama Guizot « di Rousseau) gli avrebbe insegnato che la necessità morale, « cioè il dovere, porzione di nostra natura, recata con noi in « nascendo, si rivela a' fanciulli molto prima della necessità fi- « sica, la cognizione della quale ci viene dal di fuori mediante « una serie di esperienze e di paragoni impossibili a farsi dal « fanciullo per un gran tempo ancora, dopo che un istinto na- « turale gli ha fatto sentire la necessità morale dell' ubbidienza. « Niuna nutrice vi ha, la quale non sappia, che il mezzo di di- « sporre il bambino alla resistenza è il volergli torre per forza « ciò che tiene in mano, laddove un segno, ch'egli già conosce, « basta talora a fargliela lasciar senza pena; e se resiste tut- « tavia egli combatte qualche tempo, benchè leggermente, contro « la sua propria convinzione che il preme: l'incertezza dipin- « gesi ne' suoi lineamenti, i suoi sguardi sembrano in aspetta- « zione, che la volontà che gli dispiace cessi e gli restituisca « la libertà. Ma quando infine ella s'è pronunciata più forte- « mente; quando per farlo ubbidire all'espressione della volontà « s' è dovuta aggiungere quella del mal contento, egli cede con « una cerettina sconcertata che non è ira, nè ella è paura, ma « il turbamento d'un fallo. I suoi lineamenti infantili si con- « traggono senza violenza; egli vi guarda; non piange ancora: « sta con tutta l'esistenza sospesa tra le lagrime già vicine a « spuntare e l'aspettazione dell'interno sorriso, che dovrà af- « frettarsi di ricomparire e ricondurre la gioia su quel povero vi- « sino appena formato e pur bastevole a rivelare un'anima » (1).

Giunto adunque a questa età intellettiva il bambino sceglie tra il bene e il male morale, entra in possesso della sua libertà.

335. Vedesi poi da questa prima apparizione del suo libero

(1) Lett. VIII.

operare, ch'esso suppone qualche grado di fortezza, colla quale l'uomo che si mette dalla banda della bontà morale, combatte e vince l'allettamento contrario. Questa morale fortezza, che altrove abbiamo chiamata *forza pratica*, da principio si mostra alla sfuggita e si dilegua sovente innanzi ad una difficoltà un po' maggiore; ma anch'ella s'accresce, o sia trova dei rinforzi e degli amminicoli, che la sostengono: ella dunque soggiace ad un progresso e ad un cotale sviluppamento nell'animo del bambino.

Articolo III.

Come la credulità e la docilità vadano naturalmente accrescendosi nel bambino.

336. Se la credulità e la docilità del bambino fossero sempre cimentate col prescrivergli cose false, irragionevoli o di cui egli non potesse mai intendere una ragione, la sua virtù nascente rimarrebbesi facilmente soffocata nella culla. Nascerebbe dentro di lui il più angoscioso e desolante contrasto. Quella volontà esterna che gli apparì come cosa divina, d'infinita reverenza degna, gli si cangerebbe dinanzi in cosa misteriosa, inesplicabile, inconcepibilmente maligna. Tutto confuso da prima, ignorando se gli convenga dare ascolto all'invitamento della natura, che gli fa vedere tostamente nella prima volontà, che gli appare, una dignità somma, ovvero alla propria esperienza, che non gliela mostra, se non come cieca e disordinata; egli finirebbe con una morale disperazione e depravazione dello stesso suo cuore. Ma non permette la provvidenza, che gli uomini, che educano figliuoli, sieno nè pienamente cattivi, nè pienamente irragionevoli. Quello per tanto, che le loro volontà hanno in sè di bono, di ordinato, di ragionevole, di amoroso, è l'elemento benefico, che rinforza nel bambino quei due primi semi di virtù messi in lui da natura, la credulità voglio dire e la docilità.

Il bambino si rende più rispettoso, a chi tratta con lui, più facile a credergli, più pieghevole ad obbedirgli; più che egli può vedere di utilità e di verità in quanto gli vien detto od imposto.

Quell'educatore adunque sarà il più atto a rinforzare nel fanciullo le abitudini di credulità e docilità, il quale porrà più nelle sue parole, narrazioni e comandi di quella verità, che possa essere conosciuta per tale dal fanciullo, e donde possa trarre delle conseguenze; e più di quella utilità, ch'egli possa in se stesso osservare e sperimentare.

337. Nel vero, quando il fanciullo si è formato una credenza vera e ne ha tirato delle conseguenze, egli si rende più docile e desideroso di udire altre cose da' suoi maestri; perocchè egli vede che tutto quello, che sa, lo deve all'aver creduto le prime volte. Questo fatto venne già notato: « Come la sua scienza « (del fanciullo) si fonda sull'insegnamento da lui ricevuto, dal- « l'istante che egli ha preso interesse a ciò che sa, egli sentì « anco il bisogno di credere a ciò che gli s'insegna, e nelle « credenze già stabilite in lui trovò il fondamento di una nuova « credenza. Noi crediamo, perchè abbiamo creduto, chè l'auto- « rità, sulla cui fede noi consentiamo a credere, ci pare aver « diritto alla medesima credenza quantunque volte ciò che ci si « propone a credere non è più incredibile di ciò che ci ha già « persuasi; e allora senza esaminare il motivo della prima no- « stra adesione, noi facciamo di questa il motivo d'un'adesione « novella » (1).

Credenza dunque produce credenza; ubbidienza produce ubbidienza nel fanciullo, quando la madre o l'istitutrice insegna e comanda convenevolmente.

Articolo IV.

Voglia d'influire sugli altri.

338. Tuttavia nè la convenevolezza sapiente degli ammaestramenti e de' comandi, nè la tendenza a credere e ad ubbidire rinforzata dall'amore del sapere dedottone e dai vantaggi ritratti dalla docilità, bastano a far sì che le volontà degl'istitutori non vengono ben sovente in collisione pericolosa colle altre propensioni inferiori del fanciullo.

(1) Mad. Guizot, Lett. IX.

Da prima, quando il fanciullo si trova in si aspro cimento, e pur egli non vorrebbe mancare a quello che sente essere il suo dovere: l'aderir cioè alla volontà altrui col sacrifizio di ogni cosa: e fino a tanto che questa volontà gli si mantiene presente all'animo; egli non potrebbe farlo senza provarne i più amari rimorsi. Ma egli vien facilmente sedotto quando la gravità della tentazione e la lusinga dell'oggetto vietato distacca interamente la sua attenzione dalla volontà, che gli è legge, e quasi gliela cuopre per un istante, sicchè egli più non la vede, vede solo l'oggetto lusinghevole: allora è caduto il misero irreparabilmente. Quel momento passa come il lampo e torna ben sovente e la vista della legge e il rimorso che egli cerca di occultare e di sopprimere. sebbene in vano.

Ma il bambino tutto mette in opera per giungere a ciò che brama ed evitare tuttavia la miseranda sventura che gli minaccia di operare contro l'altrui volontà. E quindi è, che se da principio egli inclina a conformare la volontà propria all'altrui, quando poi insorge la passione e s'apre l'interno combattimento, egli cerca di tirare la volontà altrui a conformarsi alla propria. cercando nell'uno o nell'altro modo di conservare l'accordo delle due volontà, che pur non vorrebbe rompere, sebbene tentatone.

Laonde egli è in questa età e non prima che comincia a manifestarsi nei bambini quella mirabile voglia, che hanno d'influire sulle volontà altrui, al che fare spiegano per tempo una destrezza tanto maravigliosa. una finezza, una penetrazione istintiva sì sorprendente (1).

(1) Riassumendo: al prim'ordine d'intellezioni risponde la benevolenza verso la persona conosciuta; al secondo, la benevolenza verso la volontà manifestata mediante il linguaggio della persona conosciuta; al terzo, la uniformazione della volontà propria alla volontà altrui; al quarto, lo sforzo di piegare la volontà altrui a uniformarsi alla propria.

CAPITOLO III.

Istruzione rispondente al quart'ordine d'intellezioni.

Articolo I.

Come l'istruzione della gioventù dee tutta appoggiarsi alla lingua.

339. Venendo ora a descrivere qual sia l'istruzione conveniente al quart'ordine d'intellezioni, non ripeterò quelle cose, che ho dette in occasione di parlare degli ordini precedenti, molte delle quali anche a questo ed a' susseguenti si appartengono. Che anzi seguendo il metodo tenuto fin qui, toccherò anco in occasione di quest'ordine, certi principî pedagogici, che debbono essere ricordati in ciascun ordine de' vegnenti. I quali, in questo di cui trattiamo, cominciano a rendersi manifestamente necessarî, sebbene la loro necessità si faccia anche più stretta ne' susseguenti.

Uno di questi principî universali, che debbono reggere non solo le prime ma anche le ultime scuole della gioventù, è quello di « considerare il linguaggio come lo strumento universale dato dalla natura allo sviluppo intellettivo dell'uomo », e però di porre la più accurata diligenza a far sì che questo grande istrumento serva al suo fine; che le parole e le idee si leghino accuratamente insieme; che l'uomo infine sia istituito sempre più nella lingua, ma in modo che i suoi progressi nella lingua sieno veri progressi nelle idee, nelle cognizioni.

Questo gran principio fu conosciuto nell'antichità: fu proclamato nei tempi moderni ed anco in Italia nostra; e tuttavia non fu ancora ridotto alla pratica con quella diligenza e costanza ch'egli si merita.

Uno di quelli che meglio tra di noi ne intesero l'importanza si fu il Taverna, il quale raccomandandolo in un discorso, che disse in Piacenza, giustamente affermò che « le parole non possono aver fede nè ufficio alcuno, se da loro si sottraggono le « cose, nè le cose avere quel lume, onde la mente le distingua,

« le ordini, le colleghi ed acquisti arbitrio di richiamarle, se
« da esse si disgreghino o slontanino le parole: » soggiungendo
poi: « Questa congiunzione individua de' pensieri e degli affetti e
« delle opere umane e d'ogni obbietto di natura col linguaggio,
« ben sentivano que' primi sapienti; i quali da ciò conoscendo
« che il linguaggio d'un popolo sotto di sè comprende gli ele-
« menti di tutte le sue cognizioni, giudicavano che di esso am-
« maestrare l'infanzia, egli era un segnare nella sua mente e
« descrivervi fondo a sapere universo » (1).

340. Noi abbiamo pur veduto, che il bambino prima del linguaggio è legato ai sussistenti; non può staccarsi col pensiero da essi e prendere il volo per le immense vie delle astrazioni. Chi più sottilmente considera trova pure che tutti gli errori della mente, tutte le teorie perniciose, tutti gl' inganni tesi da' sofisti agl' individui e ai popoli hanno la loro origine dal significato improprio e vago delle parole. Dunque al fanciullo una cognizione profonda della lingua insegnagli la *proprietà* del dire non ad ornamento, ma a rettitudine, a verità e a utilità; è il mezzo migliore di munire il suo intendimento contro gli abbagli e le illusioni; di renderlo uomo di un senso squisito, d'una fina logica, d'un erudizione accurata e certa. Prendasi la cosa in tutta la sua estensione, e sarà facile vedere che noi punto non esageriamo.

Ma pur troppo non esistono ancora libri acconci: non esiste ancora un vocabolario, che contenga la grande proprietà delle parole e che sia per conseguenza necessaria una cotale enciclopedia di cognizioni. Dico la *grande proprietà*, perocchè vi

(1) *Prolusione alle Lezioni di Storia*, *recitate in Piacenza*, *il 15 febbraio 1811*, *nella sala del Collegio di S. Pietro*. — Nelle *Operette* del Taverna, raccolte dal Silvestri, Milano, 1830. — Lo stesso Taverna ribadì il medesimo chiodo in varî luoghi delle sue sì care Operette, in uno de'quali disse: « Ed « io oltre a questo più avanti guardando, risponderò che il fanciullo avendo « l'animo a spartire e discernere le cose e contrassegnarle, si cotali voci « singolari sono propriamente il caso al suo bisogno. Però di domandare « non rifina giammai come tale o tal'altra cosa s'appelli, perchè estima di « non saper nulla, se non sa il vocabolo, e se lo sa, di saper tutto: e così « tuttavia interrogando, pare che correr voglia per suo ciascun regno della « natura. Insegnar dunque parole a' fanciulli, egli è farsi incontro alle loro « brame ». (*Prime Letture*, *Dedica*).

ha una piccola proprietà, quella dei dialetti o quella di un breve tempo piuttosto che di un lungo. La proprietà di cui io parlo è più costante: ella non è formata nè da una piccola popolazione, nè da un uso momentaneo: ma sì da un uso nazionale e talora umanitario, durevole a' secoli e talora a molti secoli sopravvivente nelle vitali radici delle parole alle lingue stesse perite (1).

Articolo II.

Esercizio dell'attività esterna, dell'immaginazione, della memoria e degli affetti.

341. Dee continuarsi nel quart'ordine e ne' susseguenti l'esercizio dell'attività esterna, secondo le regole che n'abbiam dato (290); come pure l'ammaestramento per via d'immagini e medesimamente dicasi di rappresentazioni. Una raccolta d'immagini e di rappresentazioni drammatiche, adattate allo sviluppo graduato dell'infante, sarebbe un opera grande, degna del sapiente, di chi ama il genere umano.

Quello pure che abbiam chiamato esercizio orale deve proseguirsi aggiungendovi anco quello della memoria. Si comincerà da *sentenze morali* esprimenti non più che la moralità proporzionata al bambino nostro, cioè quella che non esprima mai formole morali superiori all'ordine d'intellezioni, a cui egli è arrivato; o tutt'al più ad un ordine immediamente maggiore. Un libro che raccogliesse queste sentenze distribuite sagacemente secondo gli ordini d'intellezioni, che costituir debbono altret-

(1) Il celebre detto d'Orazio (*de Arte poet.*, 72), che attribuisce all'*uso* « l'arbitrio, la ragione e la norma del dire », è certamente vero, ma in quante diverse maniere non può egli essere inteso? — Io vorrei dunque che vi s'aggiungesse che l'uso è tanto più rispettabile, quant'egli è più indicato nell'antichità, e sancito da un maggior numero sia di persone, sia di popoli: vorrei che vi s'aggiungesse che non è l'uso della giornata quel che deve prevalere all'uso dei secoli: e che le parole che conservano una vetusta origine, benchè abbiano poco spaccio all'istante, sono tuttavia dell'uso, più che quelle che si foggiano ogni dì ed ogni dì si modificano o si distruggono: quell'uso val più di questo; egli forma la *grande proprietà;* la moda poi forma la *proprietà piccola*.

tanti gradi d'insegnamento, sarebbe pur desiderabile e necessario che si componesse.

Ugualmente utile sarebbe un libro di poesie distribuite secondo i gradi stessi, per l'esercizio di memoria a' fanciulli.

342. La musica poi non dovrebbe venire in soccorso come semplice diletto sensuale, no. Troppo altro è la tendenza del fanciullo che ha pur l'apparenza d'essere così leggero, così ubbidiente alle sue sensazioni: lo si creda, egli è intelligente e cerca da per tutto nelle sue sensazioni stesse intelligenza, e poi l'affetto e il diletto che gli nascono da essa purissimi. Laonde fermamente io credo che la musica sarebbe utilissima all'educazione; ma solo allora che l'istitutore si servisse di essa a vestire di affetto o quelle sentenze morali, o quelle rappresentazioni pure morali, che il fanciullo già conosce ed intende, sicchè non si rimanesse una musica cieca, o dominante, soffocante il pensiero; ma una musica serva della parola già comunicata al fanciullo; una musica, a cui il fanciullo presta gli orecchi come ad amica ed affettuosa interprete delle più nobili concezioni, che già sono entrate nell'animo suo, ma che ancor vi sono intirizzite e per così dire senza calore.

Ma qual mai sapiente troverà questa musica? Quale l'adoprerà con tanta sobrietà, con sì coraggioso sacrificio, che nè cerchi in essa una bellezza meramente sensuale, nè bellezza superiore alla capacità del bambino? Chi sarà che intenda o che pregi una musica che non esprima che un pensier fanciullesco e che non la vesta che di fanciullesche parole? Chi m'assicura che questo stesso mio avviso non si fraintenda? e che volendolo seguire non se ne abusi?

Articolo III.

Esercizio orale di questa età.

343. Si dee oltracciò continuare l'esercizio orale anche in questa età come un cotal preludio alla scuola di lettura e di scrittura, accrescendosene la parte intellettiva.

Se nelle età precedenti l'esercizio orale riguardava i nomi ed i verbi, in questo può riguardare le *particelle* o i nessi de' nomi

tra loro, de' verbi tra loro e de' nomi co' verbi. Questo è veramente un insegnare a parlare, se si fa bene. Vi sono delle idee, de' pensieri che sebbene alla portata della mente fanciullesca, tuttavia riescono sommamente difficili ad esprimersi al fanciullo. Conviene prima indicargli qual sia il pensiero che si vuole esprimere, e poi fargli trovare la forma più propria e più efficace di parlare.

Ma non potrebbe questo esercizio riuscir bene, se prima qualche sapiente non abbia raccolti in un libro molti pensieri proprî di ciascun ordine d' intellezioni; e in pari tempo la maniera di vestirli acconciamente di parole. Dove questo libro fosse fatto, non sarebbe difficile condurre il fanciullo nostro graduatamente da' pensieri e dalla lingua propria d'un ordine inferiore a' pensieri ed alla lingua propria d' un ordine d' intellezione superiore.

Dico non solo da' pensieri, ma anco dalla lingua; perocchè uno stesso pensiero può essere espresso variamente e in un modo sempre acconcio; ma proprio d' un ordine d' intellezione e non d' un altro.

Vi sono delle costruzioni difficili a' fanciulli; e perchè mai sono difficili? Perchè appartengono ad un ordine d' idee superiore al loro. Si dovrebbero adunque dall'uom grande, che componesse il libro da noi desiderato, classificare secondo le età anche le costruzioni e i modi di dire diversi; e di questi pure ammaestrare il fanciullo graduatamente (1).

Qual perizia di esprimersi acconciamente non acquisterebbe in

(1) La lingua del bambino è piena di elissi. Mad. Necker de Saussure l'osserva assai bene: « *Ainsi, je suppose* (dice) *qu'on dise à l'enfant, en lui tendant la main*: « *Voulez-vous venir au jardin avec moi?* » *il répètera*, « *oui, oui, venir au jardin avec moi* », *le geste et le mot de jardin ayant suffi à son intelligence. Si au contraire on lui disait, en faisant signe de le repousser*: « *J'irai au jardin sans vous* », *il répéterait long-temps en se lamentant*: « *Pas sans vous, pas sans vous* ». *On voit par là que tout en comprenant fort bien la phrase entière, il n'attribue pas un sens à chaque mot* (Lib. II, c. VI). I popoli antichi, che dimostrano sempre gli stessi fenomeni dell'infanzia, sono pure pieni di elissi e di reticenze (Vedi altre osservazioni nella *Storia comparativa e critica de' sistemi morali*, Cap. V, art. VII). Ora l'esercizio che noi proponiamo deve servire, si noti bene, a fare esprimere al fanciullo tutte distintamente le idee anche intermedie che

tal modo il fanciullo! Quanta facilità di pensare pari alla sua perizia nell'uso del linguaggio, mezzo universale dello sviluppamento intellettivo! Quanto tempo guadagnato nelle scuole! Con che facilità non iscriverà poi i suoi concetti quegli che li sa così propriamente ed acconciamente parlare!

Articolo IV.

Scuola di lettura e di scritto.

344. Oltracciò, in questa età si dee già cominciare la scuola di lettura e di scritto.

Le parole pronunciate, le lingue sono segni delle idee; le parole scritte, le scritture sono segni delle parole (1).

La scrittura adunque appartiene all'ordine d'intellezioni prossimamente superiore a quel del linguaggio, e però al terzo. Ma noi abbiamo osservato che il linguaggio stesso abbraccia più ordini nelle varie sue parti, e che i verbi, che ne sono parte sì principale, non s'intendono che col terz'ordine. Convien adunque lasciare un po' di tempo al fanciullo, acciocchè intenda sufficientemente la lingua parlata: onde io consiglierei a differire la scuola della lettura fino ch'egli sarà bene avanzato nel quart'ordine intellettivo, che solitamente risponde alla seconda metà del terz'anno.

Questo respiro poi che si lascia prima di cominciare a mostrare al bambino le lettere, viene da lui utilissimamente occupato nell'esercizio orale, che lo rende perfetto nel meccanismo della pronunciazione, lo arrichisce di una maggior estensione di lingua, e sopratutto gli dà occasione d'esercitare l'intendimento: ed entra poi nella scuola di lettura e di scritto ottimamente disposto e capace di gran progresso.

egli tacerebbe nel suo linguaggio naturale, quindi il maggior suo profitto: ma l'espressione delle dette idee sue deve essere pure sua, cioè al livello stesso delle sue intellezioni.

(1) Ognuno intende che parliamo delle scritture nostre. Le scritture che segnassero i pensieri immediatamente, meriterebbero piuttosto l'appellazione di lingue, che quella di scritture.

Questo studio poi di lettura e di scritto (che non vanno disgiunti, come vedemmo) non dee punto essere affrettato; ma anzi lento, conciossiachè dee aversi in veduta di continuo, che non è la sola lettura e la sola scrittura che si voglia insegnare al fanciullo; ma, insieme con queste, cose molto maggiori, assai più elevate. Oltrecchè si dee vedere che niuna scuola sia puramente materiale; ma un continuo esercizio di tutte le sue facoltà, principalissimamente della sua intelligenza; e che sia di più una scuola morale. Furono altamente proclamati in Italia questi principî da degli uomini che la onorano per bel cuore e per una mente elevata (1).

(1) Ecco come l'Ab. Taverna difenda il suo metodo di trattener molto i fanciulli nello studio delle parole: « Poche relazioni conoscono (i fanciulli « così istruiti) delle tante ch'esistono tra gli oggetti da loro osservati: ma « hanno tra mano lo stromento ed il metodo onde ritrovarle; vo' dire il lin« guaggio, poichè si è avuto la cura di non collocare nella loro memoria « un'idea senza il proprio vocabolo, come si è avuto la cautela di non in« segnar loro parola, a cui legar non potessero l'idea corrispondente, e la « costruzione del linguaggio è destinata ad esprimere con segni le relazioni « che esistono fra le idee, e quindi fra le cose che in noi le destano. Per « tal modo acquisteranno l'abitudine e di non proferire e di non ascoltar « parola senza intenderne o senza chiederne il significato; a quelle sole « idee daranno ricetto, cui ritroveranno racchiuse o tra quelle che già pos« seggono, o ne' nuovi obbietti che s'offriranno a' loro sensi. Parrà grande la « loro ignoranza; gloriatevene, institutori illuminati; ell'è ugualmente grande « la disposizione che essi già hanno alla sapienza. Ell'è l'ignoranza, in cui « lunga stagione per nostro bene ci trattien la natura. Gli allievi de' pedanti « avranno maggiore loquacità, ma minor numero di cognizioni ed ostacoli « forse insuperabili ad acquistarne. Ne' vostri, al contrario, è già nato il « buon senso, quell'abitudine intellettuale che formasi ben tosto nei fan« ciulli, quando, non dietro l'autorità, ma dietro il costante ed uniforme « testimonio de' loro sensi, si lasciano guidare; abitudine che nel corso « della vita li guiderà pel sentiero della verità, insegnerà loro a distinguere « le idee di cui esistono gli obbietti, da quelle di cui gli obbietti o non esi« stono, o s'ignorano, e mostrerà loro in ogni cosa, se non sempre a distin« guere il vero dal falso, almeno quella linea che separa il cognito dall'in« cognito ». E appresso: « È il vero: povero sarà il linguaggio di tai fan« ciulli; ma perchè esattamente determinato, tra non molto se ne potranno « servire a formare analisi e combinazioni, a confrontare, astrarre, genera« lizzare, ecc. Non saranno ciarlieri, perchè avvezzi a parlar solo di quel che « abbisognano e di ciò che intendono. Brevi erano e pronte le risposte dei « fanciulli spartani, perchè i lor maggiori udir da essi volevano unicamente

Ora, io credo che l'insegnamento della lettura e dello scritto vadano assai bene accoppiati insieme, o alternati, quasi due parti d'uno studio solo più tosto che due studi. L'uno e l'altro infatti appartiene allo stesso ordine d'intellezione, perocchè chi scrive non fa che aggiungere l'azione delle mani a disegnare quel carattere che già conosce, onde non ha debito d'aggiungere conoscenza, ma solo azione esterna, che va tanto bene unita all'azione intellettuale, colla quale l'unì quasi individualmente la natura stessa. Laonde se dopo che io avrò mostrata al fanciullo la lettera *a* e insegnatogliene il suono, lo farò disegnare questa figura colle sue stesse mani, egli dopo disegnatala non la dimenticherà mai più senz'altro, perocchè, come osservò Rousseau, « i fanciulli dimenticano facilmente ciò che « hanno detto o che loro si dice, ma non già ciò che essi hanno « fatto, o che loro è stato fatto ». L'azione, il far loro fare le cose è dunque il migliore mezzo per farle loro apprendere e per saldarle nella loro memoria.

345. Tuttavia tutto lo studio di lettura come quello di scritto importa sopratutto che sia graduato; e che si abbia continuamente in vista l'una e l'altra parte, cioè la *meccanica* e la *intellettuale;* rivolgendosi poi entrambi acconciamente al progresso morale.

Egli è evidente che come la lingua giova mirabilmente ad analizzare il *discorso del pensiero*, così la lettura giova ad analizzare le *parole* scomponendole ne'suoni elementari di cui constano; e lo scritto finalmente giova ad analizzare le lettere stesse, elementi delle *parole*, notandosi ciascuna parte di cui le

« le parole necessarie ad esprimere ciò che dimandavano. Nè temasi già che « si costumino ad essere taciturni, e che poi loro manchino all'uopo le espres- « sioni. Si abbandonino spesso a se medesimi, si lasci libera la loro attività; « la loro immaginazione dilaterà i confini del loro linguaggio. L'età puerile « trova relazioni di somiglianza tra le cose le più dissimili. Tutti i fanciulli « son cocchieri, son cavalli i bastoni, cocchi le seggiole. Quanto meno è lus- « sureggiante il linguaggio, tanto più l'uomo dal bisogno di manifestare i « proprî concetti viene spinto a formare nuove combinazioni. Più difficoltà « incontrasi a rappresentare ciò che si sente, più addentro vi penetra la « nostra attenzione, e più proprî di noi soli addivengono i nostri pensieri. « I poeti veramente originali sorsero allora che più era povero il linguag- « gio ». (*Novelle morali e Racconti storici, ecc. Discorso preliminare*).

lettere si compongono. Vi ha dunque un progresso d'analisi, di cui deve fare uso il savio institutore.

Vi ha parimente una direzione diversa dell'attenzione. Fino a tanto che si *parla* e nulla più, l'attenzione nostra va a finire nel pensiero che si vuole esprimere, e i segni del pensiero, la lingua non riceve che una attenzione sfuggevole e relativa; ma quando si *legge*, allora l'attenzione si ferma al suono delle parole, e la figura impressa che abbiam sott'occhio non trattiene la nostra attenzione che un istante quanto basta, perchè appuntandosi, per così dire, in quella possa slanciarsi al suo termine, che è il suono della parola. Finalmente, quando si *scrive*, l'attenzione si ferma alle lettere che si debbono figurare e disegnare colla mano, e che divengono il termine della nostra azione. Il termine adunque delle nostre azioni intellettive è dove si ferma e posa l'attenzione, dove questa porta la sua luce lasciando nelle tenebre il resto, a quella guisa che un fanale non illumina i luoghi, ne' quali egli passa velocissimamente, se non per brevissimo istante. Anche questa legge dell'attenzione umana è da notarsi con diligenza dall'istitutore; perocchè ella, se ben considera, gli dà in mano il modo da governare e temperare l'attenzione del fanciullo a suo grado.

Vi ha dunque bisogno di un metodo di lettura e di scritto uniti in un libro solo, e diviso per gradi; altro lavoro da farsi da' cultori della grand'arte dell'educare, di cui abbiam però ben avviati dei tentativi nobilissimi.

Articolo V.

Aritmetica.

346. Un somigliante libro si dovrebbe comporre per insegnare graduatamente l'aritmetica a' fanciulli.

Noi abbiamo veduto, a ragione d'esempio, che al quart'ordine d'intellezioni, a cui siam pervenuti, il fanciullo può formarsi una distinta idea del numero tre. Come dunque l'aritmetica dell'età precedente dovea fermarsi a mostrare le proprietà dell'uno e del due, così l'aritmetica di questa dee trattenersi nelle

proprietà relative dell'uno, del due e del tre, e loro varie unioni, esprimendo queste in modo che non faccia bisogno d'altro che di quello di questi tre numeri in prima, e poi gradatamente de' loro varî composti.

Articolo VI.

Unificazione delle idee e de' pensieri.

347. Oltre tutte le cognizioni descritte, che si possono dare al fanciullo di questa età, si dee oggimai pensare ad introdurre anche un bell'ordine nelle sue cognizioni. Questo studio di ordinare le cognizioni del fanciullo deve cominciare tostochè la sua mente sia capace di ricevere l'ordinamento delle proprie idee, cioè di ridurre le proprie idee a certi principî o idee principali. Ora noi già vedemmo che nell'età precedente a questa cominciarono nella mente umana ad operare dei principî definiti, i quali di età in età vanno continuamente ricevendo incremento e perfezione. Questi principî si debbono far servire da noi quasi come altrettanti cappî in cui le idee s'annodano. E però, se al terz'ordine d'intellezioni questi principî incominciano, al quarto si possono già adoperare dal savio istitutore a vantaggio del suo discepolo, purchè egli badi anche qui a mantenere fedelmente quella gran regola dell'educare che noi continuamente raccomandiamo, « di non adoperare a collegare le idee del fanciullo, se non que' soli principî che il fanciullo ha già ricevuti nella sua mente, perocchè l'usarne degli altri sarebbe un volere da lui l'impossibile ».

E tuttavia grand'arte si dee porre oltracciò ad ottenere quello che noi vogliamo, cioè il progresso intellettuale e morale; e le idee, che comunemente si hanno sulla maniera di dar ordine alle cognizioni infantili, sogliono essere troppo incomplete ed insufficienti; onde crediamo pregio dell'opera il dichiarare qual sia l'ordine che si dee cercar d'introdur nella mente dei fanciulli e dei giovani, acciocchè egli riesca il più possibile vantaggioso.

348. Il savio istitutore cercherà di procurare tre vantaggi al discepolo, cioè:

1° Di aiutare la sua memoria, il che si ottiene promovendo l'associazione delle sue idee;

2° Di unificare, quant'è possibile, i suoi pensieri;

3° Di procacciare che quest'unità data a' suoi pensieri non sia arbitraria, ma fondata nella verità, nell'ordine universale delle cose, perocchè egli è questo che dà all'unità de' pensieri un' importanza morale.

Queste tre cose sono ben diverse tra loro, ed è necessario notarne accuratamente le differenze. Esse sogliono confondersi insieme, e talun crede che il dar ordine all'umana mente tutto consista unicamente in far nascere il maggior numero possibile d'ideali associazioni; altri va più avanti, ma crede poi d'aver fatto ogni cosa quando sia pervenuto a fare che il fanciullo raggomitoli, per così dire, le sue idee intorno ad un'idea principale, o le annodi ad un dato principio, senza darsi pensiero della scelta dell'idea o del principio a cui si devono legare, creando così nelle menti un cotale ordine più fattizio che vero, più rappresentante le opinioni fallaci degli uomini, che la reale natura, l'immutabile verità.

§ 1. — *Associazione delle idee.*

349. Si consideri adunque attentamente, che la memoria e la reminiscenza si aiuta con qualsivoglia associazione d' idee, ma non da qualsivoglia associazione d' idee viene l'ordine delle idee stesse; che anzi l'associazione che si forma per analogia affatto accidentale e minuta tra idee disparate è quella appunto, che forma il carattere leggero, mutabile, capriccioso, del tutto anti-logico delle menti: il delirio stesso si alimenta di una rapida e strana associazione d' idee: la frivolità de' fanciulli ha la stessa origine. Si dee dunque anzi cercare una associazione assennata che una associazione frivola, e già questo solo non è un affare leggiero. Gioverà dunque per ispianare la strada, che qui passiamo in revista le principali specie d'associazioni d' idee, ossia le ragioni diverse, per le quali si formano naturalmente di esse altrettanti gruppi.

350. La prima ragione si è la forza *unitiva dell'animale*, la quale ha un gran numero di funzioni e produce dei fenomeni innu-

merabili (1). Ora lo spirito intelligente si lascia a principio volgere dall' animalità, e però quando la forza unitiva animale unisce due sentimenti, esso vede pure unite le idee o intellezioni, che a quei sentimenti rispondono. A questa forza unitiva appartiene, come funzione principale nella materia che trattiamo, la fantasia o immaginazione animale, la quale suole accozzare insieme quelle immagini, che in essa comparvero una volta unite per continuità nello spazio, o per successione nel tempo, o per similitudini nell' impressione, o per qualche analogia talor lontanissima. Una porzione che si risvegli dell' immagine in questi modi complessa, tosto si suscitano e fanno presenti tutte le altre parti; quello che io dico delle immagini complesse cioè risultanti di più immagini come che sia insieme congiunte si deve dire parimenti di tutte le altre funzioni della forza unitiva. Questa fa sì che l'animale muova con un atto solo istintivo non una ma un gruppo intero di facoltà. Questo gruppo di facoltà si muove talmente accordato, che basta un atto di una, che l'animale sia spinto a fare, e tosto egli fa insieme gli atti di tutte le altre. L' intelligenza poi nell' uomo riceve da tali atti la sua materia, ond' avviene che l'atto d' una facoltà sola basta a far nascere la reminiscenza di una intera condizione o stato di corpo e di tutte quelle cose che a essa condizione e stato si riferiscono. La ragione di questa congiunzione di più immagini, sensazioni, istinti, atti di varie facoltà animali è tutta nell' *unità del soggetto*, in cui tutte le potenze e i loro atti si radicano.

351. La seconda ragione è la forza unitiva dell'ente animale-intellettivo (uomo). Mediante questa *forza unitiva umana* l'ordine dell' intelligenza va di consenso coll' ordine dell' animalità: un movimento in questo difficilmente si fa isolato e solo, senza che nascano de' movimenti anche nell'ordine intellettuale, e così viceversa; difficilmente l' uomo agisce come intelligenza, senza che col medesimo atto egli non sollevi de' tasti, per così dire, anche nell'ordine animale (2).

(1) Conviene aver presente tutto ciò che abbiamo detto di questa *forza d'unione*, delle sue funzioni e de' suoi fenomeni singolari simulatori dell'intelligenza. — *Antropologia* (n. 455 e segg.).

(2) In questa seconda ragione dell'associamento delle idee si fondano tutte

352. La terza ragione è l' incatenamento, che hanno veramente le idee e i pensieri tra di loro: la inesistenza di un' idea elementare in un' altra più sintetica o quella di una conseguenza nel suo principio. Questa congiunzione e associazione è assai diversa dalle due prime come si vedrà dai seguenti esempî. Io riveggo una persona e tosto mi si rappresenta all'anima il campanile della chiesa della sua parrocchia: qui vi ha un' associazione d' immagini, che potranno unirsi e richiamarsi nella fantasia anco d' un essere meramente sensitivo: qui ebbe luogo adunque la prima ragione d'associazione. All' incontro, al rivedere di quella persona ciò che subitamente mi si affaccia alla mente si è la dimostrazione di un bel teorema di matematica, che da essa ho già udito esporre. Qui viene in campo la seconda ragione dell' unità del soggetto animale-intellettivo: perocchè l'associazione consiste fra delle sensazioni animali, quali sono le imagini della persona, dei suoi discorsi ecc. e delle intellezioni, quali sono le idee che formano quella dimostrazione: l' unione dei due ordini animale e intellettuale ha qui il suo fondamento nella unità del soggetto uomo. Lo stesso sarebbe se dal rammentarmi quella verità matematica mi si affacciasse all' anima il volto o anche solo il nome del maestro che me la insegnò; solo che qui vi sarebbe il passaggio contrario dall'ordine dell' intelletto a quello del senso, mentre nel primo caso il passaggio era da questo a quello. Ora si osservi bene, che in tutti questi casi non vi ha nessun intrinseco rapporto tra le due cose che si associano nella mente nostra. E veramente una persona ed un campanile non hanno insieme la più piccola somiglianza: così pure una persona e un teorema matematico son cose sì disparate, di sì diversa natura, che per se stesse non pur non s'inchiudono, e non si assomigliano; ma anzi l' una sta nell'ordine delle cose reali, l' altra in quello delle ideali: sono cioè separate da una distinzione categorica. Non così sarebbe se al venirmi in mente di un principio tosto mi si affacciasse al pensiero altresì quelle conseguenze che prese insieme formano la dimostrazione del teorema. In questo caso le idee chiamano le

le lingue e tutte le scritture. In questi artifizî l'uomo va sempre dall'ordine sensibile (legami ed altri segni sensibili) all'ordine intellettivo.

idee, i pensieri chiamano i pensieri. È un lavoro che accade tutto nell'ordine dell'intelligenza. E il lavoro potrebbe pure avvenire nell'ordine dell'intelligenza, quand'anco la materia del lavoro fosse sensibile. Così se alla vista di un uomo, io tosto rammento che egli è un essere composto di corpo e d'anima, v'ha un'associazione di pensieri, perocchè tra il pensiero dell'uomo e quella delle sue parti passa una relazione intrinseca e intellettuale, quantunque il pensiero dell'uomo ivi fosse somministrato da' sensi o dall'imaginazione in occasione di vedere un uomo o d'imaginarlo veduto.

Ora egli è chiaro tuttavia, che quando non si volesse ottenere che un fine solo, quello di facilitare la reminiscenza del fanciullo senza scelta nelle idee, qualunque di queste tre specie d'associazioni sarebbe acconcia: è chiaro che l'arte della memoria artificiale si potrebbe ugualmente fondare sulla prima, sulla seconda o sulla terza specie di associazioni, o su tutte e tre.

§ 2. — *Ordine delle idee.*

353. Ma questo non basta, come abbiamo detto, pel progresso morale del fanciullo.

Questo progresso esige più cose: esige 1° che il fanciullo impari la connessione che hanno le idee tra loro; 2° che acquisti facilità di passare, mediante queste connessioni che diventano nella sua mente altrettanti principî generali di pensare e di ragionare, di passare dall'una all'altra non per opera semplicemente della reminiscenza, ma per l'uso del proprio ragionamento; 3° che questo passaggio sia esercitato da lui liberamente, e non in virtù di qualche istinto necessario e casuale, sicchè il fanciullo acquisti talmente la signoria delle proprie cognizioni e de' proprî pensieri, ch'egli le abbia alla mano quando le vuole.

Ora questi vantaggi non si ottengono, se non promovendo nel fanciullo la terza specie di associazioni fondata nella relazione intrinseca delle idee e delle cose conosciute. Che se noi consideriamo che ogni rapporto d'idee o di cose conosciute noi l'apprendiamo mediante un'unica intellezione, facilmente potremmo ridurre tali rapporti ad una sola formola, dicendo che « ogni associazione intellettiva consiste in vedere in una intelle-

zione complessa le intellezioni elementari, e in passare dalle intellezioni elementari alla complessa ».

Le intellezioni complesse sono: 1° le classificazioni maggiori delle cose nelle quali si comprendono le classificazioni minori come elementari; 2° le idee di cose composte, nelle quali si comprendono le idee delle parti delle cose come idee elementari; 3° e più generalmente ancora i principî ne' quali si contengono, come intellezioni elementari, le conseguenze (1).

354. Convien dunque che il savio istitutore sappia accortamente osservare, e con delle opportune interrogazioni e sperienze scoprire quali sieno in ogni età del fanciullo le classificazioni ch'egli si forma, le idee d'oggetti moltiplici ed i principî; e partendo da questi dati, che già nella mente del fanciullo si trovano, dee farlo discendere gradatamente dalla massima classificazione che egli ha in mente alle minori, e da queste ascendere a quella; gli oggetti complessi a lui cogniti dee farglieli analizzare, e dalle parti lor già trovate rivenir al tutto; finalmente da principî (ma s'intenda bene, da suoi principî e non da altri) menarlo alle conseguenze, e dalle conseguenze restituirlo ai principî.

Egli è chiaro che con tali esercizî si vanno mirabilmente ordinando i pensieri del fanciullo, perocchè si riassumono le cose continuamente alla loro classe suprema, s'imparano a veder le parti bensì delle cose, ma nel loro tutto unificate, e ai sommi principî si appendono per così dire le innumerevoli conseguenze.

E chi non vede che per tal modo il fanciullo viene acquistando la cognizione dei nessi che naturalmente adunano le idee, e per quelli prende agevolezza di trascorrere in esse colla mente? e che di più egli acquista balìa de' proprî pensieri? Perocchè l'uomo che abbia presente alla mente una classe molto estesa di cose è già padrone, s'egli pur vuole, di passare alla considerazione delle classi minori, il che non potrebbe fare, se non l'avesse. E così chi conosce il tutto ha potestà di conoscere le

(1) Uno de' principî che più facilmente si manifesta nella mente infantile, si è quello d'analogia. Seguitando la natura si può far di esso un uso immenso nell'istituzione della gioventù; ma conviene tuttavia usare circospezione, premunendo la mente contro le fallacie del medesimo.

parti, come chi possiede un dato principio è fatto libero, a cagione dell'estensione virtuale d'esso, di spaziare a sua voglia pel campo delle conseguenze. Sicchè può dirsi a tutta verità che « la riflessione libera in ciascun uomo si estende solo a quel tanto a cui s'estendono le sue attuali complesse intellezioni ».

355. Il darsi poi maggior cura di questa associazione intellettiva non è già un lasciar del tutto da parte le altre due maniere d'intellezioni venienti dalla forza unitiva dell'animale e dalla forza unitiva dell'uomo, ma è un dar ordine a queste stesse, un sommetterle alla ragione, il far sì che l'uomo ne divenga padrone e ne possa a suo vantaggio liberamente disporre. E nel vero l'ordine delle idee e dei pensieri aiutano moltissimo anche la reminiscenza fantastica, nello stesso tempo che la regola e la fa utile a se stesso. E perchè mai è più facile imparare a mente un discorso che abbia senso, che non un ammasso di parole sconnesse al tutto e gittate a caso? Il rammentare la successione di que' suoni è operazione fantastica; ma se quelli rendono un sentimento, l'ordine delle idee rende tosto assai più facile quella operazione stessa sebben fantastica.

Viceversa poi l'associazione animale aiuta la reminiscenza delle idee, e per ciò anche quella del loro ordine, perocchè l'ordine delle idee è formato da altre idee di connessione, le quali possono pure esser legate a de' segni sensibili, e così i segni sensibili possono risvegliar nella mente l'ordine che si desidera. Ma questo stesso effetto non si ottiene meramente dalla natura abbandonata a se stessa, ma dall'arte. Conviene che preceda una mente la quale, avendo le idee in se stessa ordinate, ordini altresì i suoni a quelle corrispondenti. Allora questi suoni o segni sensibili così ordinati giovan benissimo o a comunicare altrui lo stesso ordine d'idee, o a richiamare in mente a se medesimo le idee ordinate. E questo è il fatto dell'invenzione dei linguaggi e delle scritture, e la ragione del vantaggio immenso che recano ai progressi dell'umano intendimento.

§ 3. — *Ordine morale delle idee.*

356. Per altro, l'associazione che si fonda nell'ordine delle idee è la sola che possa servire alla moralità.

Abbiam veduto che le due prime maniere d'associazioni hanno il loro fondamento nella forza unitiva del soggetto: è l'unità del *soggetto* che le produce. La terza, all'incontro, ha la sua ragione nell'*oggetto* stesso, il che è quanto dire nella verità. Questa sola osservazione basta per intendere che solamente quest'ultima specie di associazione ha uno stretto rapporto colla moralità: ella prepara la via a questa, perocchè la virtù non consiste in altro se non nella ricognizione volontaria dell'ordine oggettivo (1).

Ma l'ordine *oggettivo* dee essere riconosciuto compiutamente dalla volontà, e quant'è più compiutamente, più egli divien morale, più vi ha di virtù nell' uomo. Questo vuol dire che l'educazione dee tendere a far sì: 1° che le idee e i pensieri si congiungano nel bambino secondo i loro nessi naturali e veri, e non secondo nessi arbitrarî e falsi; 2° che questo annodamento delle idee sia il più compiuto possibile.

Si vedrà facilmente quanto questa dottrina consuoni al principio supremo dell'educazione da me altrove proposto ed enunciato così: « Si conduca l'uomo ad assimilare il suo spirito all'ordine delle cose fuori di lui, e non si voglia conformare le cose fuori di lui alle causali affezioni dello spirito suo » (2).

357. Ho mostrato ancora come l'educazione dee abbracciare la *mente*, il *cuore* e la *vita* dell'uomo (3). Ora il cuore, cioè la volontà cogli affetti dee rispondere alla mente, la vita rispondere al cuore. Se la mente dunque si conforma all'ordine oggettivo delle cose, se si ha in esso il tranquillo lume del vero, non il falso e confuso delle opinioni e pregiudizî, il cuore avrà il tipo su cui, per così dire, stamparsi, e la vita non sarà che una continua imagine del cuore. Se la vita dee essere un'in-

(1) Vedi i *Principî della Scienza Morale*, C. IV.

(2) Vedi il *Saggio dell'Unità dell'Educazione*, inserito negli *Opuscoli Filosofici*, Vol. I, p. 234, e nel Vol. II di questa *Collezione*.

(3) Ivi.

cessante produzione del *bene universale*, nel cuore prima dee esservi la *universale carità ;* e questa non può esservi nel cuore, se nella mente non v'ha la disposizione a non escludere niuna cognizione, ad abbracciarle tutte. L'*universalità* della mente imparziale produce l'universalità del *cuore benevolo*, e l'universalità del cuore benevolo produce l'universalità della *vita buona*. Si dee dunque educare la mente del fanciullo a riconoscere tutti i nessi delle cose ch'egli può riconoscere in ciascuna età, voglio dire a riconoscere tutto l'ordine oggettivo di cui è capace; al che fare è necessario che i nessi delle cose si dispongano nella sua mente non già a caso, ma essi stessi ordinati; cioè prima i più rilevanti e poscia i meno.

358. Come uno è l'*essere* e tre sono le *categorie*, così vi ha pure un'unità suprema nelle cose; e vi hanno tre maniere di unioni.

L'unità suprema è formata dall'idea di Dio essere essenziale. L'unità di Dio dee dunque rendersi dominante nella mente del fanciullo: a Dio come a creatore, a conservatore, a fonte di ogni bontà dee rivocarsi dalla mente del fanciullo tutte le cose: ma dee farsi sempre coll'idea propria di quell'età in cui il fanciullo si trova. Nel primo e second'ordine d'intellezioni egli concepisce Iddio come complemento dell'essere: lo concepisce tutt' insieme reale-intellettivo-buono.

Il riferire e rifondere le cose in Dio colla maggior generalità possibile di parole è dunque la maniera più facile e il primo grado del far sentire e intendere ai fanciulli la dominazione dell'idea di Dio quasi assorbente tutte le altre.

Al terz'ordine rimane la stessa idea di Dio, ma non assorbe più le altre; queste si distinguono da essa, e distinguendosi ingrandiscono quella: un segreto sentimento di adorazione può già qui aver luogo: un annullamento, un sacrificio di tutte le altre cose a Dio è il secondo grado, il secondo modo di subordinare ciò che è contingente all'Essere supremo.

Al quart'ordine si manifesta Iddio come volontà. Cioè dopo essersi distinto Dio dalle creature, si distingue in Dio stesso l'ottima volontà dalla sua natura intellettiva. La conformazione de' proprî voleri, senza esclusione d'alcuno, alla volontà divina; la subordinazione dovuta di tutte le volontà a quella sola; è un

principio che di nuovo unifica nell'idea di Dio le altre idee: è il terzo grado, il terzo modo di fare intendere e appercepire il nesso fra tutte le altre cose e l'Essere supremo.

Al quint'ordine si cominciano a conoscere alcuni dei divini precetti, e l'accettarli con assoluta devozione è un quarto modo di riferir tutto a Dio.

Finalmente al sesto si comincia a conoscer Iddio come intelligenza o superna ragione, allora solamente in Dio sono distinte le tre forme del suo essere: la morale, l'ideale e la reale; che prima indistintamente si raccoglievano nell'idea dell'assoluto. Qui s'apre un quinto modo di legar tutte le cose con Dio, rifondendo in esso le ragioni delle cose tutte, e in tutte adorando l'eterna sapienza.

Queste cinque maniere di ordinare le cose create sotto l'unità suprema del Creatore, e di porre così l'ordine principalissimo e naturalissimo nella mente, nel cuore e nella vita debbono esser studiate grandemente dal savio e cristiano educatore. Lo sviluppare poi questi cinque gradi successivi e specie diverse di religioso insegnamento; il rinvenire gli spedienti necessarî e le industrie per le quali si possono applicare ai fanciulli, e farli pervenire successivamente al loro spirito, sarebbe pure argomento d'un libro importantissimo e necessario alla solida educazione.

359. Venendo ora a quella ordinazione che derivar si dee alle cognizioni del fanciullo in ciascuna sua età dalle categorie dell'essere, come queste sono tre, così tre sono i principî d'ordine e di unificazione.

Cominciamo dall'*idealità*. L'*essere ideale universale* è quello che unifica questa categoria di cose. Sarà dunque assai bene che si faccia considerare al fanciullo in tutte le cose l'*entità;* e che gli si mostrino i modi dell'entità che rendono le cose diverse come semplici limitazioni, o anco, se si vuole, atti di quella: e che si faccia così il fanciullo discendere dalla classe massima alle minime delle cose. Ma e quali saranno i gradini di questa scala? — Diversi nelle diverse età. Per rilevarli dovrà il savio istitutore rilevare, con riflettere sulle parole del fanciullo facendol parlare, quali sieno le classi delle cose ch'egli in ciascuna età è pervenuto a formarsi: certamente queste classi avranno per base delle

idee semi-astratte, come abbiamo veduto; ma queste stesse idee semi-astratte variano secondo lo sviluppo del fanciullo, ed ora costituiscono classi più larghe, ora meno. Ad ogni modo (rilevati quali sieno i semi-astratti su quali il fanciullo classifica le cose) converrà ordinarglieli, fargli vedere qual sia più larga, quale più stretta, quale si contenga nell'altra, quale sia contenuta: in una parola, i gradini per discendere dall'entità ideale alle altre più determinate devono essere quelli che già esistono nella mente del fanciullo, o i prossimi ad essi, a'quali il fanciullo faccia agevolmente, con tale occasione, il passaggio.

360. Come si possono ora ordinare i pensieri del fanciullo rispetto alla *realità?* Gli enti *reali* si appercepiscono dall'uomo come sussistenti e come agenti.

Quanto alla *sussistenza*, sono gli elementi materiali che si debbono far trovare al fanciullo, anche qui menandolo dalla cosa più composta alla meno, per esempio, dal mondo alle sue parti maggiori, dalle sue parti maggiori alle minori, e così di mano in mano. Ma anche in questo esercizio si dee seguire una regola somigliante: cioè non parlare se non di quelle parti che il fanciullo già conosce: per esempio, dalla casa si potrà farlo discendere all'idea delle stanze, dall'idea delle stanze all'idea de'siti diversi che si possono in una stanza stessa assegnare, o simile. Assai per tempo si può il fanciullo condurre fino alla cognizione de'principî chimici, al che molto gioverebbe l'orto botanico, il gabinetto di storia naturale, distribuiti a suo uso, ed altri simili aiuti. Tutti gli enti poi si possono rattaccare all'idea dell'universo, e ultimamente a quella di Dio come essenzial sussistenza.

Quanto poi all'operare delle cose, si dee rilevare parimente quali sieno i *principî definiti* che il fanciullo è giunto a formarsi sulle forze e le attività delle cose; e moderare l'insegnamento in modo di far sempre uso di quelli. I principî d'azione, le forze, le cause vengono gradatamente a concepirsi, a disegnarsi via meglio nella mente del fanciullo. Or l'istitutore tostochè s'accorge che un dato principio è già composto nello spirito del suo allievo, egli dee impossessarsene per aggruppare intorno a lui molte idee; facendone fare al fanciullo una frequente applicazione a quante più cose gli sia possibile. In tal modo que'principî diventano modi preziosi che collegano le idee divise, e danno alla

mente ordine, luce, potenza. Molte di queste unioni diventano assai utili allo stesso sviluppo morale, come, a ragione d'esempio, quella per la quale il fanciullo giunge a conoscere che tutti gli uomini vengono da una causa sola, da un solo padre, e non costituiscono per ciò che una sola famiglia.

361. Veniamo alla terza categoria, quella della *moralità*. Noi siamo venuti sponendo i principî morali che si forma il fanciullo in ciascuno de' quattro primi ordini d'intellezioni. È conforme alla sapienza dell' istitutore il fondare su quelli le sue lezioni morali, unica maniera di farsi intendere dal tenero suo alunno; a quei principî egli dee richiamare del continuo le azioni, deve far fare al fanciullo un'applicazione continua di essi: in tal modo le idee delle azioni si unificano, perocchè si sollevano alle loro cause.

CAPITOLO IV.

Educazione morale rispondente al quart'ordine d'intellezioni.

Maxima debetur puero reverentia.
JUV. Sat. XIV, 47.

362. Veniamo ora all'educazione. Nell'esporre l'educazione che risponde al quart'ordine d'intellezione, seguiremo il metodo tenuto fin qui, di dar cioè alcuni di que' documenti i quali servir debbono non pure per questa età di cui parliamo, ma ben anco per tutte le altre avvenire.

Cominciamo dalla necessità che le parole degli istitutori sieno appieno veraci.

ARTICOLO I.

Del non abusarsi della credulità del fanciullo.

363. Già osservammo che la credulità del fanciullo è un effetto della sua benevolenza. L'abusarne adunque dalla parte degli adulti è un atto di turpe ingratitudine. Veramente all'irriflessione e all'egoismo degli adulti questa proposizione è del tutto incom-

prensibile: l'ignoranza e la debolezza del fanciullo, l'averlo nelle loro mani senza ch'egli possa difendersi, nè tampoco perorar la sua causa, sembrano loro de' titoli sufficienti a poter disconoscere il tenero loro fratello, e a credersi in possesso del diritto per fare di esso e ad esso bene e male, come loro attalenta.

Vedemmo ancora che la benevolenza spontanea del fanciullo è cosa morale, che è un dovere che la natura stessa insegna ad esercitare. Chi abusa dunque della credulità fanciullesca, che è conseguenza della benevolenza, egli profana una cosa sacra, dispregia l'elemento morale e divino che dona la maggior sua dignità all'anima intelligente.

Vedemmo che la benevolenza del fanciullo, oltre doversi rispettare altamente come cosa morale, deesi ancora coltivarla con bello studio, e questa coltura, volta a dirigere la benevolenza infantile in modo ch'ella conservi e cresca il suo pregio morale, dee, perchè ottenga il suo fine, mantenere ad essa benevolenza l'universalità, sicchè il fanciullo ami tutte le persone, e tutto nel debito ordine. All'universalità poi della benevolenza serve di fondamento e quasi di traccia l'ordine de' pensieri che abbiamo raccomandato introdursi nella mente del fanciulletto, di mano in mano ch'egli se ne rende capace. Ora quest'ordine bellissimo de' pensieri non è che la VERITA' nella sua pienezza e luce maggiore, perocchè la verità è da se stessa ordinata, e nella mente ove è il disordine è anche la falsità. Di qui vedesi adunque che attenzione, che diligenza, che probità si richiegga ne' genitori e istitutori del fanciullo! Quanto debbano questi, se sono savi, misurar tutte le loro parole, per non introdurre nella mente del fanciullo niente di falso, niun errore volgare, niun pregiudizio, non un'opinione esagerata, non una stima parziale. Ma chi d'altra parte si persuaderà, se non sarà virtuosissimo e al tutto sapiente, che sommamente importa tener l'animo del fanciullo vergine e puro da ogni pregiudizio nazionale, gentilizio, della condizione e dello stato? Pure ella è questa la maniera di allevare i fanciulli colle maggiori disposizioni alla virtù, alla sapienza e alla felicità. Felici quelli che venendo in questo mondo, riceveranno sortiti loro dalla Provvidenza tali educatori!

364. Oltre il danno che i fanciulli ricevono gravissimo da ogni seme di falsità che s'introduca nelle lor menti, la mancanza di

sincerità e di verità nei loro educatori rallenta altresì lo sviluppo del fanciullo. Abbiamo pur veduto che il fanciullo accresce il grado della sua credulità e docilità, quando l'esperienza gli dimostra che quello che ha creduto serve alla sua mente di punto d'appoggio ad altri ragionamenti (336, 337). Ove possa vedere che questo punto d'appoggio gli manchi, sia fallace; in luogo di aver cagione di accrescere la sua credulità, dee anzi diminuirla.

Niente ancora di più pernicioso di questa diffidenza che in tal modo si semina nell'animo del fanciullo!

« Ingannare un fanciullo non è dargli solamente un esempio
« pernicioso, è anche perdere noi stessi appresso di lui pel tempo
« avvenire, e rinunziare all' intera educazione, della quale noi non
« possiamo oggimai esser più gli stromenti. Deh come non si
« sente che il nostro credito sullo spirito de' fanciulli non si fonda
« che sulla lor persuasione profonda ed intima che noi siamo in-
« capaci d'ingannarli? Nè si pensi che la loro credulità debba
« rimanersi cieca per lungo tempo: forse sarebbe, se non aves-
« sero ragione di dubitar di noi: ma taluno nè pur si dà la pena
« di occultar loro con qualche circospezione la mala fede e l'atto
« di falsità che più frequentemente egli si permette con essi, le
« promesse vane finiscono sempre coll'esser conosciute per ciò
« che sono, fanno epoca nel loro spirito.

« Tutto è riparabile appresso i fanciulli, fuori della menzogna.
« Siate impaziente, collerico, ingiusto per un momento, sarà ma-
« lissimo, ma forse il dimenticheranno. — Ciò che importa di sa-
« pere al fanciullo si è s'egli possa a voi credere: tutto l'avvenire
« che sta davanti al suo pensiero racchiudesi in questa questione.
« Se vi ha trovato sempre veritiero alla lettera, il vostro potere
« morale è rimasto intero; ma se vi ha trovato falso una volta,
« voi non siete più che una forza materiale e irregolare, l'uso
« della quale non potendo prevedersi, non può nè anco esser
« preso in considerazione » (1).

(1) Mad. Necker de Saussure, L. III, c. iv.

Articolo II.

Del non abusarsi dell'ubbidienza del fanciullo.

365. Il pericolo che v'ha d'abusare della credulità del fanciullo, v'ha del pari d'abusare della sua ubbidienza e docilità.

L'educazione dee avere per somma legge il far sì che tutto sia retto nel fanciullo, la mente, il cuore, la vita. La mente del fanciullo si mantiene retta procacciando l'ordine universale delle idee (1): il cuore si mantiene del pari retto all'universalità ordinata della benevolenza, e la vita riceve e conserva la sua rettitudine con delle azioni sempre ordinate e ragionevoli, rispondenti a quel perfettissimo ordine de' pensieri e delle affezioni. Il fare che il fanciullo operi irragionevolmente od a caso, per non dir male, il fargli contrarre delle abitudini non fondate nè nella na-

(1) L'universalità del pensare, di cui parliamo, è simile all'universalità della benevolenza, di cui abbiamo parlato, Sez. III (232, 234 e segg.). Abbiamo riposta questa universalità di benevolenza nel non chiudere mai il cuore mettendo limiti arbitrari a' suoi affetti, nel tenerlo aperto e sempre pronto ad amare qualsivoglia altra persona, che gli si presenti, secondo il suo merito. Or come il cuore, che s'è messo un limite arbitrario, che ha rese certe persone esclusivi oggetti della sua benevolenza, all'aspetto di una persona nuova si corruccia, come alla vista di qualche cosa di straniero, di nemico; così avviene alla mente quando s'è già tirata una linea di circonvallazione da non dover passar oltre. Le opinioni e persuasioni arbitrarie, se si rendono in noi forti, il che suol nascere in virtù di qualche segreto interesse, formano appunto questa linea che circonda la mente, l'assedia, l'affanna. Una mente a tale strettezza ridotta è ostile ad ogni opinione, ad ogni dottrina che sia diversa dalla sua: ogni idea nuova ha per lei la fisonomia d'un inimico; ella ringhia contro di essa come fanno i cani, quando comparisce tra di essi un cane non più veduto. Or di questa protervità di mente, di questa mala disposizione mentale, di questa cotal ruggine contro una parte della verità, qual uomo, or si dica, va netto del tutto? Sarebbe forse difficile il trovarlo; e ciò perchè l'educazione, lungi dal provvedere con sapienza a tener lontano dal fanciullo un sì gran male, anzi suol esser tale che, senza guardia alcuna, il comunica al fanciullo stesso, come si comunicano i contagi. Qual umanità nuova coprirebbe la faccia della terra se questa sola regola d'educazione venisse intesa, universalmente praticata!

tura, nè nella ragione; è uno storcere i suoi affetti ed i suoi pensieri: perocchè il disordine della vita si comunica al cuore e alla mente: queste tre cose tra di loro intimamente e pienamente comunicano.

Grand'errore adunque è il far servire il fanciullo al proprio trastullo, anzi che al suo vero vantaggio: l'adoperarlo come un mezzo e non rispettare in lui la dignità di fine: e pure quanti pochi genitori vanno puri da questo peccato! Pur troppo l'idea d'avere nel figliolo una proprietà è la prima che entri nel loro spirito: le leggi gentilesche contribuirono a rinforzare questo pregiudizio nelle menti, nè l'autorità del cristianesimo valse ancora a convellerlo interamente dalle menti, nè dai costumi.

Articolo III.

Del mantener retta la coscienza del fanciullo.

366. E dal non saper comandare rettamente, dal non saper dirigere le azioni del fanciullo secondo la ragione del suo stesso profitto, nasce facilmente il guasto della coscienza del fanciullo. I doveri dei genitori e degl'istitutori relativamente alla formazione della *coscienza* del bambino sono gravissimi e difficilissimi ad adempirsi: di questo dobbiamo dunque noi ora parlare: riprendiam da principio il ragionamento.

Al riso del volto umano il bambino risponde col primo atto d'intelligenza, che è un atto ad un tempo di sua benevolenza. Questa benevolenza, abbiam noi osservato esser cosa morale. Di che si vede l'altissimo senno della Provvidenza, la quale nelle viscere materne pose un amore ineffabile che servir deve di acconcissimo stimolo alla razionalità ed alla moralità dell'uomo tosto che entra in questo mondo. Si vede ancora che gli atti della materna tenerezza, lungi dal nuocere al fanciullo, sono quelli che gli parlano, lo educano da principio, invitandolo e traendolo al conoscimento d'un'altra intelligenza buona a cui non può a meno di dare tanta stima e affetto maggiore, quanto maggiormente amorosa e bona a lui si mostra.

Ma ben presto nasce il pericolo che il fanciullo esaurisca tosto la sua benevolenza in pochi oggetti; e però dee provvedersi, come dicemmo, che il suo cuore a niuna intelligenza dotata di bontà si chiuda, e più ancora che a niuna opponga alcun sentimento di malevolenza.

367. Viene il tempo, ed è quello del terz'ordine d'intellezioni, che il fanciullo pel linguaggio apprende che gli enti intellettivi che come buoni ed amabili a lui splendettero ne' primi istanti, hanno una propria volontà, e il primo suo movimento si è quello che lo porta a conformarsi ad essa, a vivere in essa, senza nulla pensare di sè. Anche questo è un atto eminentemente morale. Ma qui pure si osservi che l'inclinazione di ubbidire, di conformarsi alla volontà altrui, nasce dalla credenza che s'è formata in lui che questa volontà sia buona, perchè è buono l'ente di cui ella è. Perciò la sua spontanea obbedienza è maggiore, quant'è maggiore la sua benevolenza e la stima verso l'ente intellettivo a cui ubbidisce, e la sua benevolenza e stima è maggiore, quanto maggiore è la bontà da lui appercepita nell'ente medesimo. Ora si considerino i mezzi che ha il bambino di misurare la bontà degli enti intelligenti che trattano con lui. Egli non può fondare il suo giudizio se non sui dati che la sua età gli somministra; e se quello corrisponde a questi dati, è giusto e retto; perocchè la giustezza e la rettitudine morale è sempre relativa al soggetto, cioè è relativa al modo onde l'oggetto viene dal soggetto appercepito. Ora, gli unici dati che quella tenera età somministra, non risultano che da quella immediata comunicazione delle anime, di cui abbiamo parlato, che si fa tra il bambino e le persone che il trattano per mezzo delle dimostrazioni sensibili, risi, baci, carezze, sensibili piaceri a lui procurati, servigi a lui prestati. Quanto adunque più amorosamente egli viene trattato, anche più di bontà appercepisce nell'ente che il tratta, e giustamente egli risponde colla sua benevolenza ed ubbidienza.

Questo spiega primieramente il perchè l'ubbidienza del fanciullo non sia la medesima verso tutte le persone, ma anzi, somma per certe, e per altre quasi nulla: spiega perchè egli mostri di sentire un gran rimorso quando disubbidisce, poniamo, alla madre, e piccolissimo o nullo quando ad altri; e perchè la volontà della madre diventi la sua regola costante, e non così quella di

altri. Questo fatto viene rilevato appunto da una madre molto stimabile colla solita sua finezza.

« Ho già detto avervi una persona a cui un fanciullo dotato di « sensitività crede ordinariamente d'appartenere (1). È verso « di essa ch'egli si sente responsabile di sua condotta: i suoi rap- « porti colle altre sono molto meno intimi. Egli si trae d'impaccio « come può colle autorità meno a lui prossime; ma i rimprocci « del suo vero maestro rimbombano nel fondo del suo cuore. « Questo è la sua coscienza stessa, questo è quello il cui giudizio, « già preveduto, deve assolverlo ovvero condannarlo: è quello « che egli vede coll'immaginazione al momento decisivo della « prova: egli spesso lo si rappresenta così al vivo, che non può « più disubbidirgli, e che per l'effetto assai naturale d'una forte « illusione crede esser da lui veduto. Così egli non si meraviglia « punto quando questa persona ha l'aria di essere informata di « ciò ch'egli fece lontano dagli occhi suoi: l'idea d'un testimonio « invisibile non ha nulla di ripugnante a questa età (2).

« Ma se per dimenticanza o per debolezza il fanciullo soccom- « bette alla tentazione, è quando s'abbatte in quel suo maestro « che il rimorso entra nel suo cuore. Potrebb'egli rivedere senza « esserne tocco il proprietario dei fiori o dei frutti ch'egli ha in- « volati: ma la sua fronte incontanente arrossisce, quando viene « a scontrarsi col rappresentante della sua coscienza. È con esso « che hanno luogo le confessioni, le spiegazioni tenere e commo-

(1) Non v'ha dubbio che il bambino appercepisce nella madre anche il potere; ma un potere benefico, e quindi un potere di pieno diritto, un *dominio*. Questa idea di *potere* è tutt'altra dell'idea nuda di *forza*: quest'idea di forza bruta è per lungo tempo inconcepibile al bambino. Il potere, nell'idea che se ne forma il bambino, è inchiuso nella bontà, perocchè non si dà *bontà*, o almeno non si dà *beneficenza* senza *potere*. Concepisce dunque il bambino nella madre la potenza di beneficare, una potenza piena, a cui si compiace di darsi tutto, di abbandonarvisi, riconoscendo così la legittimità del potere che la madre esercita sopra di lui: questo è il vero dominio, un dominio moralissimo: le idee del fanciullo valgono sempre più delle idee de' filosofi.

(2) Anche questo avviene, perchè la mente umana, prima di aver conosciuti coll'esperienza i limiti delle cose, concepisce tutto, come abbiamo osservato, illimitatamente, perchè illimitata è la forma della mente, illimitato l'essere in cui e per cui vede tutte le cose.

« venti: è appresso di esso ch'egli sente il bisogno d'espiazione
« sì naturale a un cuore colpevole, quand'egli ebbe qualche gran
« torto; lo si vede qualche volta punirsi da se stesso » (1).

Di qui si giustificano, per dirlo di passaggio, le fluttuazioni apparenti della moralità infantile: essendo questa fondata nelle affezioni, ella dee parer mobile siccome queste nelle sue apparizioni, non cessando tuttavia d'avere il suo pregio morale, e un principio stabile qual è quello di stimare ed amare la bontà degli enti.

368. Ma vediamo oggimai i doveri degl'istitutori verso la coscienza incipiente del fanciullo. In prima abbiamo detto che se essi ottengono di mantenere nell'animo del fanciullo una benevolenza universale (2) ed ordinata, questa universale e ordinata benevolenza è ottima regola di moralità data e mantenuta al fanciullo: perocchè egli secondo quella pacificamente dirige e contiene i suoi affetti e le sue operazioni. Non vi ha però ancora in esso alcun principio di coscienza morale. È venuto al quart'ordine delle sue intellezioni, che avendo già conosciuta una *volontà positiva* l'apprezzò e conobbe ch'ella dovea essere oggimai la sua regola, anteponendola a' suoi stessi piaceri fisici. Ma questa volontà stessa egli non può giudicare se sia bona per l'intrinseca sua ragionevolezza, ma la giudica buona per l'opinione formatasi che l'ente a cui ella appartiene sia buono. Or quando nasce collisione tra la *volontà* altrui e le sue *tendenze* fisiche, allora nel giudizio di preferenza dell'una all'altra, nella tentazione e nella caduta, spunta il primo albore della coscienza nell'animo suo, mediante il rimorso sentito o almen presentito.

I doveri adunque degli educatori relativamente alla coscienza incipiente del fanciullo, consistono nel manifestare al fanciullo sempre una *volontà buona relativamente a lui;* perocchè dovendo la lor volontà esser sua regola, egli avrà in essa una

(1) L. III, c. VI.

(2) Io reputo dunque assai pregiudicevole alla moralità infantile non solo i mali trattamenti, ma ancora più tutto ciò che desta paura nella sua imaginazione; perocchè l'imaginazione nella paura fa concepire al bambino il concetto di oggetti più cattivi e disamabili, che non sieno quegli stessi che a lui recan dolore.

regola bona se sarà bona, e sarà da lui apprezzata e amata se sarà tale ch'egli sia in caso, coi piccoli mezzi di conoscere ch'egli ha, di conoscerla per bona e stimabile.

Si dee dunque da noi esaminare questi due punti importanti, si dee rispondere a questi due quesiti: 1° In qual maniera la volontà degli educatori, regola della moralità del fanciullo nel quart'ordine d'intellezioni, può esser bona; 2° in qual maniera può esser bona relativamente a lui, cioè può esser bona d'una bontà riconoscibile al fanciullo stesso, ond'egli possa proporsela da se stesso a regola di sua condotta.

§ 1. — *Come la volontà degli educatori, regola suprema del fanciullo di questa età, dee esser bona.*

369. Abbiam già detto che il fanciullo, quando da principio conosce, mediante il linguaggio, che i suoi genitori o educatori hanno una volontà positiva degna di tutto il suo rispetto e di tutta la sua affezione, egli non è in caso di giudicare della sua bontà da ragioni intrinseche, cioè dalla natura ragionevole o no, giusta o no, delle cose volute e comandategli. Questo però non dispensa gli educatori dal comandare al fanciullo cose ragionevoli sempre, oneste e giuste. Perocchè sebbene non hanno da temere in lui un censore od un giudice, tuttavia hanno da rispettare una creatura intelligente; e debbono tener l'occhio alla coscienza che già sta per nascere in quel piccolo essere umano, e la quale non riuscirebbe sincera e al tutto conforme alla verità, se si fossero fatte credere al bambino buone le cose cattive, e così falsati anticipatamente i suoi giudizi morali e fattegli contrarre funeste abitudini.

§ 2. — *Come la volontà degli educatori, regola suprema del fanciullo di questa età, dee esser bona d'una bontà dal fanciullo riconoscibile.*

370. Posto adunque che in tutto ciò che viene comandato al fanciullo nulla vi sia d'inonesto, d'ingiusto, d'eccessivo, di appassionato, rimane ancora a vedere come la volontà espressa de'genitori dee farsi conoscere per bona al fanciullo stesso.

Anche qui conviene por l'occhio unicamente ai pochi mezzi di conoscerla e giudicarla per bona che ha il fanciullo; e non pretendere ch'egli a riconoscerla tale adoperi que' mezzi che il suo intendimento ancora non ha.

In prima adunque non si può sperare ch'egli intenda l'intrinseca ragionevolezza delle cose che a lui vengono comandate: questo è del tutto superiore al suo sviluppo. Converrà dunque ricorrere ai dati estrinseci, su'quali giudica il fanciullo; e questi sono i due seguenti:

1° Il fanciullo giudicherà bone le cose che gli vengono comandate e che sono l'espressione della volontà della madre in generale o degli educatori, se le cose comandate vanno d'accordo colla sua spontaneità naturale;

2° Se le cose comandate sono indifferenti alla sua spontaneità naturale, cioè nè seconde, nè contrarie, egli le reputerà ancor bone in virtù dell'idea di ente bono, stimabile ed amabile, che s'è fatta naturalmente dell'ente che gliele manifesta;

3° Stante poi quest'opinione di bontà dell'ente che da lui vuole quelle cose, se queste a lui sono moleste, da prima egli tuttavia ha la persuasione di dover anteporle alle sue stesse soddisfazioni sensibili, preferendo a tutto il non disgustare la stimata ed amata persona. Che se quelle cose fossero a lui gravemente moleste e continue e la sua stima e benevolenza verso l'ente che gliele comanda non venisse alimentata da niuna amorevolezza, potrebbe la cosa venire a tal termine da distruggere nell'animo suo la conceputa opinione di bontà dell'ente: sebbene alla piena distruzione di questa sua cara opinione non verrebbe mai che difficilmente. Se poi il comando duro e contrario al suo sentire e volere vien fatto di rado, e come un accidente, nella pienezza della stima e della benevolenza del fanciullo nasce il terribile combattimento che dicevamo, nel quale o la sua virtù rovina, ovvero uscendone vincitrice vie più si fortifica. Prima però di cadere, egli usa tutte le industrie per declinare dalla prova, per conciliare, se gli vien fatto, i due suoi bisogni, il fisico ed il morale, per piegare, voglio dire, la volontà del suo superiore alla propria, riducendola a ritirare o modificare il comando; e questa voglia d'influire è propria di questa età, si manifesta cioè al quart'ordine d'intellezioni.

Ora egli è chiaro, che circa il comandare cose o piacevoli o indifferenti per sè al fanciullo non vi ha difficoltà, nè altro dovere che questo che tali cose sieno ragionevoli ed utili al fanciullo.

Ma la difficoltà comincia dove si tratti di comandare cose di lor natura contrarie alla propensione e alla volontà spontanea del fanciullo. Intorno a queste cose il dovere della madre, della *bonn* e di qualsiasi altro governatore del fanciullo non si limita a ben considerare che le cose sieno ragionevoli ed utili al fanciullo; ma oltracciò, fra le utili ed acconciate, debbono le necessarie essere scelte con sommo avvedimento e con somma prudenza.

371. E cominciando dalla voglia d'influire che ha il fanciullo nella volontà de' suoi maestri, non conviene inutilmente oppugnarla, anzi, ogni qual volta ragionevolmente si può, convien piegarsi e compiacerle, acciocchè il fanciullo esperimenti anche in questo la bontà di chi lo tratta, opponendosi tuttavia qualche volta opportunamente, acciocchè egli esperimenti ancora che il cedere non è mai debolezza, ma solo amore (1).

Non è certo necessario di dire che la è cosa inumana il pretendere dal fanciullo cose eccessivamente dure, e il trattarlo costantemente in modo sì aspro da annientare nel suo cuore il concetto di boni che si fece naturalmente di noi: i mali trattamenti continuati in tal modo possono dare all'animo suo una

(1) Rousseau, sempre duro verso i fanciulli di cui non penetrò giammai il segreto dell'animo, vuole che ogni rifiuto de' genitori sia irrevocabile, e che un *no* da essi proferito sia come un muro di bronzo. Io non conosco più bella confutazione di questa eccessiva severità di quella che fa una madre, cioè Mad. Guizot, nelle sue *Lettres de Famille sur l'Éducation*, L. XXI. — Il mio lettore, se l'ha già letta o se la leggerà, ne sia il giudice. Per quelli che non l'avessero alle mani, ne recherò un brano. *Il n'y a pas une mère à qui je n'aie entendu reprocher sa faiblesse. Eh! oui certainement nous sommes faibles, et c'est pour être faibles que le Ciel nous fit mères. Il nous a voulu appropriées à l'enfant, ainsi que le vêtement qui le couvre, l'aliment qui le nourrit. Il nous a donné pour le comprendre un instinct, des organes qui ne peuvent servir qu'à nos communications avec lui; une faculté de craindre, de souffrir, de pardonner ou de céder, sans rapport avec le reste de notre existence, avec l'ensemble de notre caractère, une faiblesse qui n'est que pour lui, comme notre lait.* L'amore e l'intelligenza donata da Dio alle madri è un fatto di natura sua propria, che meriterebbe d'essere profondamente meditata dal filosofo.

tempra di durezza e inclinarlo fino dalla culla alla tristezza e alla crudeltà, chiudendolo all'amore.

Ma sarà mai permesso di cimentare la sua tenera virtù? Sì certamente, come abbiamo detto anco prima (227, segg. e 299), ma qui appunto dee consistere tutto l'avvedimento e la sagacità dell'educatore nel misurare il grado della tentazione. Sempre lo si dee fare quando l'utilità o la necessità lo esiga; ma anche allora conviene che la tentazione non superi le sue forze; quanto sarà più grande la sua stima e la sua benevolenza effettiva, tanto avrà egli più di forze da resistere al cimento. La lotta si forma tra la stima ed affezione della persona amata e il desiderio di qualche soddisfazione sensibile: quel tanto, del quale quella vince questa, è la misura della sua forza morale di cui si può disporre. Qual sagacità non si richiede nel rilevarne acconciamente la misura! Ben può essere sovvenuto nel conflitto sia con carezze, sia con regali, sia con presentargli il più che si possa inzuccherata la pillola che gli si dee far trangugiare: e tutto ciò non conviensi omettere a questa età, dove abbisogni. E dico dove abbisogni, perocchè dove no, convien lasciarlo combattere alquanto e trionfar da se stesso. Egli è divenuto con ciò migliore: la sua virtù così si consolida, la sua forza pratica salutarmente si spiega.

§ 3. — *Come il fanciullo si dee far salire dalla cognizione della bontà propria della volontà umana alla cognizione della bontà propria della volontà divina.*

372. Ma il mezzo più importante di non falsare la coscienza, che già comincia a sbocciare nel fanciullo, quello senza il quale non si arriverà giammai a mantenere la sua coscienza del tutto pura, verace, perfetta, consiste nel fargli conoscere che anche in Dio esiste una volontà, e che questa volontà è altissima, suprema sopra tutte le altre volontà, a cui bisogna dare ubbidienza pienissima, conformandovisi in tutto, foss'anco con patire ogni cosa e con posporre a quella ogni altra volontà.

Non si dee già pretendere ch'egli concepisca la volontà divina come sapiente, no, di questo non è capace: ma egli la concepisce assai facilmente come volontà di un ente supremo,

assoluto ed ottimo, di cui la volontà è pure altissima, assolutamente rispettabile, e sopra ogni pensare ottima. Questa bontà della volontà divina, il bambino non è da prima nè pur capace ancora d'intenderla dagli effetti: ma la intende pel concetto che s'è formato di Dio, concetto all'uom naturale, perocchè è naturale all'uomo il concepire l'illimitato e l'assoluto prima d'intendere queste parole e sapere esprimere con esse il suo intendimento: e però falsamente si procederebbe volendo persuadergli ciò con ragioni; conviene solo presentargli alla mente l'esistenza di un essere oltremodo grande e bono, avente una volontà oltremodo pure grande e bona; perocchè basta che gli si presentino questi concetti alla mente senza prove, ed ella, la mente, immediatamente gli accoglie ed assente loro senza la menoma dubitazione, trovandoli essenzialmente veri, atteso un brevissimo argomento ch'ella spontaneamente fa, e mossa dalle intime leggi della sua natura produce a sè, tuttochè non ci rifletta poi sopra, nè lo si sappia dire, nè esprimere altrui con parole (1).

(1) Quando un fenomeno si ripete costantemente, esso accusa l'esistenza d'una legge della natura da cui dipende. La facilità colla quale i fanciulli più teneri ricovono costantemente in sè e gustano l'idea di Dio (idea che par pure sì alta) e la credenza fermissima della sua sussistenza, provano manifestamente che questa idea e questa credenza trovano un appoggio in una legge intima dell'intelligenza. Non mi appello a' filosofi che parlano del fanciullo senza conoscerlo; ma alle madri intelligenti e osservatrici, e a tutti quelli che trattarono i fanciulli dalla loro prima infanzia; tutti vi accerteranno del fatto importante e costantissimo di cui parlo. « Il più facile da concepire all'uomo è l'illimitato, l'infinito: ciò che egli concepisce assai tardi e con estrema difficoltà, ciò che non arriva forse mai a concepir pienamente, sono i *limiti* delle cose ». Chi conosce la teoria da noi data della forma illimitata dell'essere, con cui l'uomo conosce tutto ciò che conosce, vede non solo il fatto, ma anche la ragione del fatto. Ma lasciando la ragione per or da parte, giova però riscontrare ciò che avviene nel fanciullo con ciò che avviene ne' popoli primitivi: i fenomeni che appariscono nell'infanzia de' popoli sono una riprova, un suggello di quelli che appariscono nell'infanzia degl'individui: il trovare gli stessi avvenimenti ripetuti, dimostra che non ci siamo ingannati in osservarli. Or bene, se si analizza l'immensa inclinazione che si manifesta nelle prime età delle nazioni all'idolatria, si vede che un tal fatto si riduce a questa legge psicologica « inclinazione a veder da per tutto l'illimitato, l'infinito; e difficoltà somma a vedere e notare i confini delle cose ». Il che s'intenderà maggiormente rammentando quanto noi abbiamo detto sulla *percezione* da prima imperfetta, e poi successiva-

373. E la via di comunicare al fanciullo così grandi pensieri è quella prima di tutto del linguaggio naturale ed efficacissimo

mente più perfetta (104-120). L'intendimento non pone da principio attenzione a tutto ciò che si contiene nella sensazione, ma si contenta di essere avvertito da essa che « sussiste un ente », non cerca di più lasciando le determinazioni dell'ente nel senso. Rimane dunque nel giudizio dell'intendimento un ente sussistente, ma questo indeterminato e vago, senza orizzonte per così dire. Tuttavia in questo stato la mente non pronuncia ancora che sia senza confine; non pronuncia nulla su suoi confini, nè che ne abbia, nè che non ne abbia. Intanto in questo stato ella ha una disposizione che facilmente la porta a giudicar la cosa infinita: basta che sia spinta a questo giudizio da un gran sentimento, da una veemente affezione, da una passione profonda, da un alto grado di meraviglia: in questi casi ella sente non solo l'*entità*, ma vi aggiunge il giudizio sulla sua *grandezza*: questa grandezza la dichiara infinita unicamente perchè i limiti sono così lontani, che essa a loro non giunge colla sua attenzione; perocchè la mente umana è meno atta ad osservare i limiti delle cose, quanto più questi limiti si allontanano, quanto la cosa è più grande, massime se grande apparisca nella passione, la qual della grandezza dell'oggetto appunto si compiace, e desidera di non trovarci limiti di sorte. Due adunque sono le cause psicologiche dell'idolatria: la 1ª *ideologica*, fondata nella facilità che ha l'uomo di pensare l'illimitato, e nella difficoltà di pensare i limiti; la 2ª *morale*, fondata nel sentimento della grandezza delle cose e nella passione che le desidera illimitate. Quanto più l'intendimento umano si sviluppa, tanto più egli è atto a osservare i limiti delle cose e determinar queste con accuratezza; onde avviene che gli sia sempre più difficile il divinizzarle. Tuttavia egli non perde mai del tutto l'antica tendenza che lo porta all'illimitato; e però gli resta ancora la voglia di creare a se stesso un'illusione che non può esser mai piena, ma non può esser nè pure nulla, perchè se non riuscisse a produrre niente d'illusorio ne' suoi sforzi, questi non li farebbe. Cerca adunque d'ingannarsi ancora, sebbene ad occhi aperti, in modo che al tutto non gli riesce. Darò di questo un esempio. Cicerone dichiara senza equivoco di essere al tutto persuaso che gli Dei che si veneravano in Roma non eran veri Dei, ma uomini a cui furon dati onori divini. L'illusione primitiva adunque era stata dissipata dal progresso della sua ragione. Ma che? gli muore l'amata figliuola. Ritorna in lui la natura, egli tenta di deificare la sua Tulliola tessendo a se stesso almen qualche inganno che lo consoli a dispetto della sua ragione. Le parole conservateci da Lattanzio, colle quali quell'oratore sovrano cerca di giustificare questo suo fatto, sono queste: *Cum vero et mares et fœminas complures ex hominibus in Deorum numero esse videamus, et eorum in urbibus atque agris augustissima delubra veneremur, assentiamur eorum sapientiæ, quorum ingeniis et inventis omnem vitam legibus et institutis excultam constitutamque habemus. Quod si nullum unquam animal consecrandum fuit* (ecco dubbio con cui favella) *illud pro-*

che viene inteso da quella mirabile facoltà di partecipare dell'altrui sentire e intendere, che *simpatia* fu chiamata.

« Si dice, così Mad. de Saussure, che de' piissimi istitutori « insegnino con buon esito de' dogmi astratti: non verrebbe egli « questo loro buon esito dall'esser quelli piissimi anzichè dal me- « todo di cui fanno uso? Influiscono per lo sentimento che gli « anima; trasmettono involontariamente il loro fervore. Sovente « la persuasione si comunica per delle vie alle quali non si pensa « menomamente. Questa potenza della simpatia, questa facilità « colla quale una fiamma n'accende un'altra nell'animo del fan- « ciullo, mostra bene qual può essere il poter delle femmine, ed « innalza mirabilmente la lor condizione. Pende da esse la reli- « gione delle generazioni future. — Quando ciò che è sacro presso « la madre, dice J. P. Richter, s'indirizza a ciò che è sacro nel « fanciullo, gli animi s'intendono e si rispondono » (1).

Non si dee tuttavia omettere di vestire poi anco di parole acconce questi sentimenti, che colla loro comunicazione intima l'anime si trasmettono.

Nè meno si dee poscia trapassare di far conoscere la bontà e la grandezza divina dagli effetti; ma senza ragionamento, solo affermando che tutte le cose vengono da Dio, che da Dio vengono tutti i beni, ch'egli è il fonte d'ogni bontà delle persone (2). Laonde il

fecto fuit. Si Cadmi progenies, aut Amphitrionis, aut Tyndari in cœlum tollenda fama fuit, huic idem honos certe dicandus est. Quod quidem faciam, teque omnium optimam doctissimamque, adprobantibus Diis immortalibus ipsis, in eorum cœtu locatam, ad opinionem omnium mortalium consecrabo. Queste parole sono tolte dal libro che Cicerone scrisse per consolar se stesso della morte della figlia. Vedi LACTANT., *Instit.* I, 15.

(1) L. III, c. VIII.

(2) È un grand'errore della falsa filosofia che prese piede specialmente in Germania, quello di voler insegnare al fanciullo la religione tutta a forza di raziocini e di dimostrazioni. Questo falso metodo nasce dall'ignoranza della natura dell'intelligenza umana e del suo modo di procedere. Si vuole che il fanciullo operi per intelligenza: fin qui siamo d'accordo; ma noi soggiungiamo che è più difficile fare che il fanciullo operi senza intelligenza di quel che sia fare ch'egli operi con intelligenza, perocchè essendo egli una natura intelligente, non può a meno di operare secondo la sua natura. Ma invece di lasciare che l'intelligenza del fanciullo s'incammini per le sue strade naturali, si pretende aprirle artatamente delle vie non sue, e si dichiara che essa non è intelligenza, se non a condizione che, abbandonate le leggi della sua

ringraziamento è l'atto di culto che più conviene a quest'età: conviene farlo fare al fanciullo il più frequente che si possa; ed è bella la piccola orazione che Mad. Hamilton propone da suggerirsi a un fanciullo quando egli riceve qualche favore dalle persone: « O mio Dio, io ti ringrazio che abbi reso questa persona così bona verso di me ».

Con tali esercizî si conduce lo spirito del fanciullo a conoscere sempre più la prima causa del tutto, il fonte universale de' beni, a distinguerla dalle cause seconde e preferirla a tutte le persone umane per buone che queste gli si presentino: e quel che è più a mettersi in diretta comunicazione con essa.

Quando l'essere perfettissimo si è reso così vicino al fanciullo,

natura, si sottometta a quelle che vuole arbitrariamente la prosontuosa o tirannica ignoranza del filosofo. Questi crede di ragionare egli solo: nel fanciullo non vede altro lume di ragione fuor solo quello che riceverà da lui a condizione di cessare d'esser l'allievo della natura. Ma il sagace osservatore, tanto diverso dal saccente, di cui parliamo, giunge a persuadersi che la natura intelligente ha delle secrete operazioni indipendenti dagli argomenti delle scuole umane; e che il fanciullo comincia a confondere e perdere la ragione anzichè ad acquistarla, quando il si voglia privare di quelle operazioni segrete, di quei ragionamenti intimi che vanno per una via sì breve e sì sicura alla verità, costringendolo ad adottare gl' incerti e spesso fallaci ragionamenti dell'adulto, quasi questi fossero gli unici garanti del vero. Considerino bene tutto ciò quelli che pretendono, contro l'alto sentimento dell'antichità, che i catechismi stessi debbano essere ragionati, cioè pieni di umani e scolastici ragionamenti. Il male cominciò dal filosofismo germanico, ma ora si dilata in Francia, come il mostra il povero catechismo. . . . . . . che si stampò a Parigi. Spero che il buon senso degl' Italiani non si lascerà ugualmente ingannare dall'apparenza di un metodo sì opposto alle leggi intime dell'umano intelletto. Mi si permetta finalmente d'aggiunger qui le belle osservazioni d'una donna protestante sullo stesso argomento: « Io mi sono già « dichiarata contraria all'uso delle prove, e le bandirei anche solo perchè « nuocono al sentimento se esiste, e ne ritardano la formazione se non « esiste. Ma vi avrei un altro motivo. Ogni prova suppone un dubbio, e so« vente per farlo nascere si ha un potere che manca per dissiparlo. Se la « verità che si vuole stabilire fosse evidente, niuno si prenderebbe la pena « di dimostrarla: si è adunque obbligati di dare rilievo alla proposizione « contraria per giustificare l'uso delle dimostrazioni. Ecco dunque un doppio « insegnamento: quel dell'errore per confutarlo, e della verità per iscolpirla « in mente; ma il primo almeno è inutile, e pur troppo lascia spesso delle « tracce ». Mad. NECKER DE SAUSSURE, L. III, c. VIII.

fu conosciuto qual principio di tutti i beni; non v'ha allora più pericolo che la *volontà degli uomini* prenda nel suo cuore un posto più elevato della *volontà di Dio*. Questa diventa la *regola suprema*, e quella la *regola subordinata*: ecco ciò che massimamente importa, acciocchè la coscienza non sia falsata nella sua formazione: ecco il desiderio, il grande studio de' genitori veramente cristiani, e che vogliono educare a Dio i cari pegni consegnati loro da Dio.

SEZIONE VI.

DELLE INTELLEZIONI DEL QUINT'ORDINE E DELL'EDUCAZIONE CHE A QUELLE RISPONDE.

CAPITOLO I.

Dello sviluppo che nasce nell'intelligenza col quinto ordine d'intellezioni.

374. Chi volesse fare una classificazione delle intellezioni di quint'ordine potrà farla agevolmente, partendo dal principio che « le intellezioni di un dato ordine sono i rapporti, che trova la mente fra le intellezioni degli ordini inferiori sui quali ella si riflette »; e attenendosi alla maniera di procedere, colla quale noi abbiamo data la classificazione degli ordini precedenti (253, 301).

Oltre a questo, prima d'istituire il ragionamento sopra un dato ordine d'intellezioni conviene aver presente che le intellezioni di un dato ordine non sono egualmente facili a formarsi, nè si formano tutte ad una data età; ma quelle sole alle quali viene diretta l'attenzione della mente: e l'attenzione della mente non si muove e dirige, se non punta da certi stimoli di bisogni, che si manifestano, alcuni costantemente a certe età ed altri a caso ora più presto ora meno, dipendendo dalle accidentali circostanze.

È finalmente necessario anche aver presente ciò che già dicevamo, che nel tempo stesso che la mente lavora intorno ad un dato ordine d' intellezioni, non istà ella oziosa rispetto alle intellezioni degli ordini inferiori; ma continua a rifornirsi meglio di queste, sempre in modo corrispondente e proporzionato ai nuovi stimoli de' bisogni, che a ciò far la sollecitano.

Veniamo dunque ora ad esporre alcuni cenni anche sullo sviluppo, che fa la mente di sè col quint'ordine d'intellezioni, ordine che suole apparire già assai marcato nel quart'anno del fanciullo.

Articolo I.

Operazioni, colle quali si formano le intellezioni di quint'ordine.

---

§ 1. — *Giudizi sintetici di terza specie.*

375. L'operazione propria del quint'ordine è la terza specie di sintesi.

La prima specie si fu la percezione (prim'ordine): la seconda specie si fu la *predicazione delle qualità delle cose* (terz'ordine): quale è ora la terza specie?

Questa viene preparata dall'analisi precedente. L'analisi del quart'ordine noi l'abbiamo fatta consistere nella *scomposizione elementare* (302), per la quale la mente trova un soggetto risultare da due elementi, una cosa di cui viene predicata qualche cosa, e una cosa che si predica.

Coll'abbracciare la mente questi due elementi come parti costituenti una stessa cosa, ella ha già cominciato a paragonarli insieme; e perciò abbiamo detto che l'operazione del *paragone* comincia nello spirito umano coll'analisi propria del quart'ordine. Ma chi ben riflette, questo cotal paragone è piuttosto virtualmente compreso in quell'analisi, che attualmente. Mi spiego. L'operazione, colla quale lo spirito in un soggetto, che gli sta presente, nota due cose, poniamo la sostanza e l'accidente, non consiste attualmente in un espresso paragone di quella con que-

sto; ma bensì implicitamente s'accorge, che la sostanza non è l'accidente, nè l'accidente la sostanza; benchè sappia. che tutte e due quelle parti appartengono ad un solo oggetto. Or l'accorgersi che la sostanza non è l'accidente contiene, dicevamo noi, implicitamente il paragone, che scopre la relazione di differenza e di opposizione tra quelle due parti: ma questo paragone non è l'operazione, con cui si scompone e distingue sostanza ed accidente, ma da quella operazione è supposto ed implicito in essa.

E qui deesi notare con somma attenzione appunto un fatto importante dello spirito umano, la doppia maniera cioè, colla quale egli fa le sue operazioni.

Queste operazioni talora egli le fa espressamente e spiegatamente ed allora sono facili ad osservarsi: costituiscono la forma specifica della sua attività, e in questa forma l'attività termina e quasi direi si configura. Altre volte egli fa le stesse operazioni, ma in un modo sfuggevolissimo e non per terminare e riposare in esse, ma unicamente, acciocchè gli servano di via o scala ad altre operazioni, a cui intende come a fine: e mentre queste scolpisce con diligenza, perchè le vuole per se stesse, quell'altre solo le abbozza rapidissimamente per quel tanto, che gli bisognano a farsi il passaggio alle ultime, a cui vuol pervenire.

Ora, se nella scomposizione elementare vi ha un cotal paragone, questo non è fatto dallo spirito, che alla sfuggita e imperfettamente, quanto solo gli si rende necessario mezzo a conoscere, che due sono le parti, gli elementi onde risulta il soggetto e non uno: il che si conosce sapendo solo in generale, che l'un non è l'altro, senza bisogno che si sappiano anco determinare le differenze che li dispaiano.

E quantunque il sapere, che l'uno elemento non è l'altro, involga la vista d'una relazione, cioè della relazione di diversità, tuttavia la relazione stessa non si vede *astratta* in sè: veggonsi le due parti, ma il pensiero non s'affissa nella stessa dualità. Ciò premesso, si potrà intendere che cosa sia la sintesi di terza specie, che è l'operazione propria dello spirito al quint'ordine d'intellezioni.

376. Verificato coll'analisi del quart'ordine, che esistono due cose diverse, che ne formano una sola; viene nel quint'ordine

la sintesi a discoprire i rapporti, che hanno tra di loro quei due elementi. La terza specie di sintesi adunque consiste, « nella determinazione della *relazione* che hanno fra di loro due cose che ne formano una sola ».

Da questa definizione si vede che in una tale sintesi il *paragone* comparisce in forma espressa e spiccata, e non ischiacciato e per accidente come sta dentro l'analisi precedente: vedesi pure che il frutto prodotto dal paragone, la *relazione* (1), si manifesta anch'essa determinata e non in un modo come prima al tutto generale ed imperfetto.

Le *relazioni* poi non solo legano i predicati co' subbietti, ma ben anco due cose quali si vogliano, le quali si riscontrino insieme e fra di lor si trovi passar qualche nesso da formarne lo spirito una unità, un pensiero complesso.

Quanto a' predicati ed a' subbietti la mente qui può discoprire con qual legge tra loro si leghino in un oggetto: se per accidente, o per necessità, o per l'essenza medesima: di guisa che la loro distinzione sia concettuale e non veridica.

Se gli oggetti son due può vederli in un pensiero complesso sia pel nesso delle somiglianze e delle differenze (2), sia per quello delle cause e dell'effetto, sia per altra relazione qual si voglia.

(1) Come il *paragone* si distingua dalle *relazioni* che si trovano mediante il paragone, può vedersi nel *Rinnovamento*, ecc., L. II, c. XXX.

(2) Si dirà che il trovare le *differenze* è un analizzare, e non un sintesizzare. Rispondo che anche l'operazione del differenziare varia secondo i diversi ordini d'intellezioni ai quali giunto l'uomo la eseguisce. Il *differenziare* al quart'ordine è un'analisi: l'abbiam veduto (307, 308): ma lo stesso differenziare nel quint'ordine diventa una sintesi. La ragione di ciò si è che al quart'ordine si tien conto delle differenze, ma non degli oggetti tra cui cadono; nel quint'ordine si tien conto degli oggetti e si considerano le differenze loro come un rapporto che mentalmente li lega insieme, unificandoli in un solo pensiero complesso. Colla prima maniera di differenziare li sette colori rimangono cose affatto staccate. All'incontro, se io concepisco il colore in genere e poi mi propongo di esaminare in quante modificazioni egli si distingue: i sette colori divenuti le sette principali modificazioni del colore in genere formano un'unità, e le stesse loro differenze servono a determinare il rapporto che lega ciascun di essi al colore in generale.

§ 2. — *Giudizi analitici appartenenti al quint'ordine.*

377. I giudizi analitici, che fa lo spirito umano al quint'ordine, sono di seconda specie od anco di prima.

La materia di questa analisi vien preparata dalle sintesi precedenti cioè dalle sintesi, che si fanno al quart'ordine o prima.

Questo s'intenderà facilmente, quando si ritiene, che in ogni ordine oltre l'operazione propria di esso, si continuano a eseguire altre operazioni, che per la loro natura spetterebbero agli ordini precedenti, ma per circostanze speciali vengono differite a quell'ordine, al quale giunto lo spirito le eseguisce.

A ragione d'esempio, il predicare una cosa d'un'altra è quella operazione sintetica, che appartiene al terz'ordine, perchè ivi una tal sintesi comincia ad apparire. Ma egli è evidente, che lo spirito giunto al terz'ordine non può predicare una cosa di un'altra se non a condizione che: 1° egli abbia il concetto della cosa che predica; 2° e il concetto di quella di cui la predica. Laonde questa operazione non può aver luogo al terz'ordine ogni qualvolta a quello stadio il predicato non è ancor formato nella mente umana, o non è formato il soggetto. Tale sarebbe trattandosi di predicare un'azione d'un agente.

Noi abbiamo veduto che gli astratti di azioni non sono ancora formati prima del terz'ordine; anzi non si possono formare se non nel terz'ordine. Indi avviene che i giudizi e tutte le operazioni intellettive intorno le azioni e gli agenti sieno ritardate d'un ordine: di maniera che al terz'ordine si hanno le azioni astrattamente prese; solo al quarto si può eseguire la sintesi per la quale esse si predicano di un soggetto agente (304, 305) e che solo al quinto finalmente si possa analizzare l'agente cioè dividere l'agente dall'atto suo, considerar l'agente e l'azione come parti o elementi d'un solo soggetto, il che è l'analisi elementare propria del quart'ordine, ma che per accidente vien protratta e differita dallo spirito fino al quinto.

378. Ora quest'analisi di seconda specie, ma appartenente al quint'ordine, è una operazione d'infinita importanza al progresso sì intellettivo che morale del fanciullo.

L'attribuire un'azione a un soggetto non è ancor che ricono-

scere un fatto per se solo sterile: in una tale sintesi io non ho in veduta altro che di porre in un ente l'azione. Ma se dopo avere io unito l'azione e il soggetto e così formatone un tutto solo, l'agente, di nuovo considero l'agente e distinguo in lui l'azione e il soggetto come due elementi d'un solo tutto; io con ciò m'apro il campo a trovare la *relazione* tra quell'azione e quel soggetto, ogni relazione. Non mi mancherà che un passo per venire a conchiudere una verità importantissima nell'orbe della moralità, cioè che all'agente appartiene il prezzo dell'azione, e però che « io dovrò stimare tanto più il soggetto quant'è più stimabile l'azione ». Questo passo lo farò all'ordine seguente: nel sesto comincerà dunque nella mente del fanciullo l'idea distinta dell'imputabilità delle azioni, e nel quinto già si prepara alla formazione d'una sì grande idea il cammino.

§ 3. — *Raziocinî disgiuntivi.*

379. Al quint'ordine sembra pure potersi attribuire l'operazione del sillogismo disgiuntivo, o almeno la formazione della maggiore di questo sillogismo.

La maggiore del sillogismo disgiuntivo può ridursi a questa formola « delle due sole maniere, in cui può essere (o farsi o avvenire) una cosa, essa cosa dee essere (farsi od avvenire) nell'una o nell'altra ». Ora per concepirsi questa proposizione si esige aver prima l'idea complessa delle due maniere, nelle quali una data cosa può essere, o farsi o avvenire, aver di più osservata la relazione di opposizione, che hanno quelle due maniere, sicchè l'una esclude l'altra (1). Ma noi abbiamo veduto che solo al quint'ordine lo spirito umano giunge a distinguere due cose in un solo concetto, e a notarne la relazione fra di

(1) Qui parliamo de' modi dell'*essere* e non dell'*essere* stesso. E in vero, rispetto all'essere v'ha una proposizione disgiuntiva, a cui forse giunge prima lo spirito umano; e questa proposizione è « questa cosa (ovvero ogni cosa) dee *essere* o non *essere* ». Ma benchè lo spirito umano non potrebbe mai operare contro la verità di questa proposizione; tuttavia non credo che egli la potesse esplicitamente pronunciare o intendere dove la udisse pronunciata; perocchè la proposizione esplicita non s'intende, se non mediante quella serie di sintesi e d'analisi che noi descriviamo.

esse, mediante la terza specie di sintesi. Laonde egli pare, che prima del quint'ordine l'intendimento umano non possa in modo alcuno concepire la proposizione maggiore del sillogismo, che dicesi disgiuntivo.

380. La necessità poi, ond'avviene che la cosa non possa essere se non nell'uno de' due modi, ora è metafisica, ora fisica, ora meramente positiva o sia libero-fisica. Che ogni cosa sia o non sia, è un'alternativa di necessità metafisica, e lo stesso dicasi delle proposizioni, nelle quali le due parti sono formate dal sì e dal no (principio di contraddizione). Che traendo una palla da un sacchetto debba uscire una di quelle due, che vi si posero, è necessità fisica. Che il fanciullo per una data sua azione debba trarre o premio o castigo è necessità libero-fisica; cioè fisica, ma condizionata alla volontà del suo istitutore, che gli promise il premio e gli minacciò la pena.

Il fanciullo porta nella sua mente la cognizione della necessità metafisica, sicchè egli non opererebbe mai contro il principio di contraddizione; ma nè il sa enunciare così presto, nè analizzare, nè intendere, se gli vien detto in una distinta proposizione.

La necessità dell'alternativa libero-fisica è quella che più facilmente egli intende in un modo esplicito, e poi la fisica: ultimamente la metafisica. Egli è da condursi di proposito per questa gradazione di proposizioni disgiuntive.

Le proposizioni disgiuntive di più di due membri appartengono agli ordini susseguenti.

Articolo II.

Oggetti delle intellezioni di quint'ordine.

---

§ 1. — *Realità e idealità.*

A. — Numeri.

381. In quest'ordine può il fanciullo acquistare distinta idea del numero quattro.

Quando dico che il fanciullo può acquistare di questo numero una *distinta* idea, intendo ch'egli può acquistare la cognizione di tutte le relazioni del numero quattro co' numeri precedenti: nello studio di queste relazioni si contiene l'aritmetica propria di questa età. Egli può altresì aggiungere qualche maggior grado di luce al concetto alquanto confuso che ha già de' numeri maggiori; perocchè, in possesso del numero quattro, ha dei nuovi modi co'quali pervenire ad essi coll'aggiungere al quattro successivamente un predicato. Ciò che ho detto parlando del numero tre all'ordine precedente (308), parmi sufficiente a fare intendere tutto ciò che dal fanciullo si può esigere in opera di aritmetica, pervenuto che sia a questo stadio; ed eziandio ciò che si possa da lui pretendere in ciascuno degli ordini successivi.

B. — Ordine di valore tra gli oggetti.

382. Il nostro fanciullo cominciò già a formarsi delle collezioni di cose (309); e nel quint'ordine procede innanzi nella formazione di tali collezioni: quelle che risultano da tre oggetti gli sono già facili, e le concepisce distintamente. Ma in quanto al progresso del suo spirito in quest'opera del formarsi delle collezioni di cose, noi rimettiamo al lettore la cura di accompagnare i passi del fanciullo in questo e negli ordini successivi, contenti come siamo d'aver segnato l'età in cui l'opera

delle collezioni incomincia e la legge secondo la quale procede.

In quella vece vogliam qui notare un'operazione nuova e importante, che a questa età incomincia a fare il fanciullo, e questa si è di distribuire le cose in cert'ordine secondo un loro valore vero o supposto, assoluto o relativo.

Al quart'ordine egli cominciò a notare colla sua mente le differenze delle cose (307). Veramente da principio non bada « che alle differenze numeriche o totali, e delle altre non cura »: queste appena si possono dire differenze. Ma tosto dopo ne nota delle altre, e quest'altre differenze sono la base di collezioni diverse ch'egli va facendo: una collezione sola non ha bisogno di conoscimento di differenze, ma due collezioni sì. Dopo l'età delle collezioni adunque, e dopo l'età delle differenze, segue l'età dell'ordine nel quale pone più collezioni fra loro, ovvero gl'individui che entrano in ciascuna collezione. Per anteporre una cosa ad un'altra, od una collezione ad un'altra, non basta conoscere semplicemente la differenza loro in generale, ma convien riflettere di più, che quella differenza fa sì che l'una debba essere preferita all'altra, che l'una abbia più valore dell'altra; la differenza come un mero fatto comincia ad essere distintamente conosciuta al quart'ordine d'intellezioni; la conseguenza che se ne trae a vantaggio d'una delle due cose differenti e a scapito dell'altra, non si ha se non al quint'ordine.

C. — Tempo.

383. Col quint'ordine d'intellezioni il fanciullo può giugnere a distinguere i tre tempi delle cose; cioè può osservare gli avvenimenti passati e distinguerli da' presenti, e i presenti dai futuri. Questo risulta da ciò che abbiam detto innanzi sul progresso della mente infantile nel notare il tempo nelle cose (316-318).

Dopo che il fanciullo paragonò e distinse l'avvenimento presente coll'avvenimento passato, dopo che paragonò del pari l'avvenimento presente con un avvenimento ch'egli prevede o s'imagina in futuro; egli è in caso altresì di paragonare l'avvenimento passato coll'avvenimento che dee avvenire; e così concepire lo stesso avvenimento vestito delle tre forme del tempo.

A questa età egli comincia altresì a formarsi (sempre mediante le parole) un'idea del tempo astratta dagli avvenimenti. L'astrazione del passato, del presente e dell'avvenire trova il suo fondamento negli avvenimenti concepiti sotto due tempi, il che egli fa nell'età precedente.

Per altro non concepisce il fanciullo da prima il passato in genere, ma prima un passato determinato da un grande avvenimento: il dopo la pappa, o il passato di ieri diviso dall'oggi pel tramonto del sole o pel sonno, sono i primi passati determinati ch'egli conosca.

Laonde non solo si dee parlare al fanciullo del tempo con queste gradazioni; ma ben anco servirsi sempre di avvenimenti che facciano nell'animo suo grandi impressioni e vi lascino delle tracce durevoli quasi di altrettante epoche, aiutato dalle quali egli fissi il pensiero all'avanti e al dopo di essi, e così egli osservi il tempo nelle varie sue forme.

D. — Dell'IO.

384. Ho già mostrato che il pieno significato del monosillabo IO non può intendersi dal fanciullo, se egli non sia giunto al quint'ordine almeno del suo sviluppo intellettivo (311 e segg).

Al prim'ordine egli non percepisce che degli oggetti esterni. Supponiamo che al secondo egli percepisca le azioni. In tal caso solamente al terzo, e non certamente prima, le applicherà ad un agente; ma egli non saprà ancora di essere egli stesso questo agente, perocchè tra gli agenti egli non ha ancora trovato se stesso. Venuto a questo punto, egli non può parlare di sè che in terza persona; ed è quello che abbiamo veduto avvenire di fatto ne' fanciulli prima che giungano ad intendere il monosillabo IO, ed anco negli adulti, se per ispeciali circostanze non giungono oltre ad un certo grado d'intellettuale sviluppo.

Nel quart'ordine solamente, ordine in cui comincia l'intendimento a notare distintamente le differenze delle cose, potrà venire a distinguere (sempre eccitato dal linguaggio che è spronato ad intendere da' proprî bisogni e da una naturale tendenza a conoscere) tra gli agenti se stesso dagli altri: il che è quanto dire sarà condotto a percepire intellettivamente il proprio sen-

timento fondamentale, sentimento-uomo come autore di quelle date azioni. Questa non è che una percezione, egli è vero, e come tale apparterrebbe al prim'ordine d'intellezioni; ma non si fa a quel tempo, come dicemmo, per mancanza del bisogno che stimoli a farla. Questo bisogno or si manifesta nella necessità di attribuire le azioni al suo autore, e però di attribuire al sentimento fondamentale, che l'uomo prova, certe azioni le quali perciò appunto si dicono sue proprie. Ora l'uomo non può attribuire quelle azioni al sentimento fondamentale che egli prova, se non a condizione di percepire prima intellettivamente quel sentimento. Quindi si muove l'uomo a riflettere sopra se stesso, cioè sopra quel sentimento fondamentale che appunto lo costituisce.

Non prima adunque del quart'ordine, se non anco di poi, l'uomo comincia ad intendere il monosillabo IO come significante quel sentimento sostanziale che prova e percepisce come autore d'azione.

Ma questo, già lo dicemmo, non è il pieno significato del monosillabo IO.

Questo monosillabo esprime di più l'identità fra il conoscente e pronunciante l'IO, e il sentimento sostanziale operante che esprime chi pronuncia l'IO. Ora egli è chiaro che questa identità non si può intendere se non dopo d'aver percepito intellettivamente quel sentimento sostanziale-operante: e però non prima del quint'ordine.

385. Non basta: al quint'ordine d'un altro grado s'accresce nell'uomo la cognizione di se stesso. Essendo pervenuto già prima, cioè nel quart'ordine, a percepire il sentimento fondamentale attribuendogli delle azioni, ed avendo altresì col quart'ordine stesso concepite le azioni in due tempi, nel passato e nel presente, o anco nel presente e nel futuro; egli giunge al quint'ordine ad osservare che il principio agente sentito e percepito è il medesimo ne'due tempi, là dove le azioni di questo principio nel passato e nel presente sono diverse. L'IDENTITA' dell'IO nel mezzo della varietà delle azioni e de'tempi, è una cognizione che qui nasce e che si rinforza a poco a poco, mediante continue esperienze, e accresce infinitamente la cognizione di se medesimo. Egli è vero che questa identità non viene espres-

samente e distintamente concepita e pronunciata; ma ella viene implicitamente sentita e percepita in modo che « l'uomo da questo punto non fa più nulla che la smentisca, non opera più in contraddizione di essa ».

§ 2. — *Moralità, principî morali.*

A. — Cominciamenti del rimorso e della coscienza.

386. Il principio morale che risplendette fin qui nel nostro bambino come stella che mostrava il cammino alla sua attività individuale, si fu « il rispetto dovuto alla natura e alla volontà intelligente che gli si fece conoscere ».

Questo principio, resosi in lui operativo, prese in lui quattro forme, le quali furono: 1° benevolenza; 2° consentimento; 3° credulità; 4° obbedienza. In fatti il fanciullo naturalmente ama, prende i medesimi sentimenti di quelli coi quali egli conversa, crede alle loro parole e ubbidisce alle loro volontà. Egli è indubitatamente aiutato a far ciò da degli istinti; perocchè l' inclinazione ad amare, la simpatia, la tendenza a ricevere senza sforzo di contraddizione, e la spontaneità che si lascia movere senza resistere, sono possenti aiuti all'adempimento del suo dovere morale, e per essi Iddio provvide che questo dovere sia reso facilissimo e dolce ad un essere che non avrebbe ancor le forze di sostenere un combattimento. Ma quest'istinti ed altri, sì animali che umani, non costituiscono però la moralità: la qual tutta pende, come dicevamo, da quella luce intellettiva che gli dimostra qual cosa dignitosa e alta ella sia un'intelligenza che a lui si scopre benevola, e il volere di essa.

Già al quart'ordine d'intellezioni egli pone tanta stima ed affetto, e intende di dovergliene porre, alla volontà intellettiva che a lui si manifesta, che è persuasissimo di dover sottomettere ad essa tutti gl'istinti della sua propria sensualità; e se egli rimane vinto da questi, già arrossisce, si nasconde, e il rimorso non gli dà più pace.

Questo sentimento del rimorso è importantissimo ad osservarsi, ed egli segna l'apparizione del quint'ordine d'intellezioni nel fanciullo. Perocchè il quarto è quello in cui, conosciuta

una volontà intelligente, intende che tutto dee uniformarsi a quella, gli costi ciò che si vuole. Quando poi, operando, infrange questa norma morale da lui ben conosciuta e n'ha sentito il rimprovero della sinderesi. egli ha fatto un passo innanzi: è venuto al quint'ordine.

Tuttavia il rimorso al quint'ordine non ha del tutto la stessa natura del rimorso quale si manifesta nel sesto e negli altri maggiori. Egli è uopo che noi facciamo qui ben notare questa differenza, perocchè ella ci conduce meglio a stabilire le norme o principî morali, che si formano nell'anima all'ordine quinto d'intellezioni.

387. Il rimorso, prima di concepire una volontà positiva d'un altro essere intelligente, non si può dare (1), perocchè nel fanciullo prima di questo tempo non vi ha combattimento morale: il suo operare del tutto spontaneo non trova ostacoli morali. Egli è per questo che, secondo noi, il rimorso del fanciullo dimostra ch'egli è già pervenuto al quint'ordine.

Per altro, il rimorso che si manifesta al quint'ordine è così diverso dal rimorso che si manifesta negli ordini successivi, che quella prima apparizione di rimorso non esige nè pure una chiara notizia dell'imputabilità, quando negli ordini che vengono appresso il rimorso stesso è un effetto dell'imputazione che il fanciullo già fa espressamente a sè, nel suo interno giudicato, dell'opera mala da lui commessa. E nel vero, al quint'ordine il fanciullo non ha ancora finito di concepire chiaramente se stesso, come vedemmo (384 e segg.), perocchè quantunque sia pervenuto a conoscere che alcune azioni appartengono al sentimento sostanziale da lui provato, tuttavia egli non sa trovare questo sentimento sostanziale, non sa dove metterlo; il che è quanto dire non sa conoscere che il giudicante, il parlante, l'imputante è appunto quel sentimento che imputa a se stesso quelle azioni male. Di più, la relazione fra le azioni fatte e sè, che le ha fatte, nel quint'ordine la sente in generale, ma ancora non ne conosce la qualità, il che dee fare all'ordine seguente; al quale perciò si spetta la imputazione propriamente detta (378).

(1) Vedi intorno a ciò il *Trattato della Coscienza Morale,* L. I, c. II a III, § 3. — L. II, c. I.

Mancando adunque questi elementi che entrano come cause e parti integranti del rimorso razionale che si ravvisa negli adulti che peccano; quale rimane il sentimento di rimorso che dicemmo apparir nel fanciullo pervenuto al quint'ordine? Che cosa è questo rimorso? Merita egli questo nome? E lo si merita nello stesso senso nel quale si dà al rimorso già pienamente formato?

L' uomo, prima ancora di avere una coscienza formata di se stesso, ha una sufficiente notizia degli altri per sentirne una qualche esigenza morale. L'esigenza degli esseri è l'*obbligazione morale* che si manifesta colla sua virtù immediatamente all'anima intelligente prima ancora d'aver preso la forma di *legge* (1). Or se il bambino sente la detta esigenza ancor prima di riflettere a se stesso, ne dee venire per conseguenza, ch'egli provi un corrispondente orrore e dolore, ogni qualvolta pone l'azione contraria all'esigenza delle cose. Questo è un principio di sentimento morale, che in lui si suscita allo stesso modo, come in lui nasce il sentimento dell'esigenza degli enti; e che è indipendente da un espresso giudizio d'imputazione col quale giudichi e condanni se stesso qual reo. Fra l'azione ch'egli pone e concepisce, e le cose di cui egli sente l'esigenza (poniamo la rispettabilità delle intelligenze e lor volontà) sorge una disarmonia di fatto: nell'anima sua, in questo sentimento sostanziale, accade una lotta, ed essendo ella tutta sentimento, impaurisce al trovarsi nell'arena di un siffatto combattimento. Questo è un cotale rimorso, che ha luogo nell'anima come un fatto necessario e non volontario, e come un sentimento che nasce a quel modo, onde il dolore d'una ferita: perocchè anche l'anima, anche la parte morale dell'anima, ha le sue leggi fisiche e inalterabili come quelle de' corpi; ed egli è un errore il credere che tutto ciò che avviene nel regno della moralità dipenda solamente dall'arbitrio, o sia così tenue come un' idea; o così vago e sfuggevole come accidentali affezioni.

L'anima nel suo essere morale può ricevere adunque delle ferite e dolorarne prima ancora di conoscere se stessa, di riflet-

(1) Io ho esposto la distinzione fra la *legge* e la *obbligazione* (*vis obligandi*) nel *Trattato della coscienza*, L. II, c. I, a. II; e L. III, sez. II, c. IV, a. VI, § 5.

tere sulla propria personalità; e questo è il rimorso che sorge al quint'ordine d'intellezioni.

388. Questo rimorso appartiene al *senso morale*, e non propriamente alla *coscienza morale*; ma quando l'uomo giunge nel suo sviluppo intellettivo un ordine più su, incontanente egli, errando, soggiace a un rimorso, che appartiene ed è l'effetto della consapevolezza del suo mal operare.

Non è già, che quel primitivo rimorso si formi in noi senza l'opera dell'intelligenza, no certo. Ma l'intelligenza nol produce direttamente; ella non fa un espresso giudizio di condanna, dal timore del quale nasca l'interno dolore, che rimorso si chiama: l'intelligenza non fa che conoscere il male che viene operato: onde il sentimento di quell'essere, che conosce il male, si raccapriccia, allorchè si muove a farlo cedendo alla tentazione.

All'incontro il rimorso al sest'ordine acquista un nuovo elemento, quello dell'imputazione. Al sest'ordine l'uomo conosce l'IO, come un sentimento sostanziale operante, conoscente, giudicante e proferente se stesso. Non solo a quest'IO egli attribuisce le azioni già prima conosciute cattive come ad autore, ma ben anco gliele imputa; cioè intende che quell'IO autore di quelle azioni ree ne riceve deterioramento; onde viene il demerito e il biasimo. L'uomo che in questo stato giudica e *condanna* se stesso, soggiace sotto il peso di questa sentenza, come sotto un nuovo male; ed indi una nuova amarezza si aggiunge al suo rimorso; il quale diventa con ciò anco figlio della sua coscienza morale. Il rimorso dunque coll'atto dell'imputazione si amplifica, s'integra, acquista un elemento nuovo, non è più *sensione morale*, ma ben anco vero *rimprovero* o biasimo morale.

Vero è, che quando al rimorso immediato e di fatto, per così dire, si sopraggiunge quest'altro come rimproccio e sgridata di interno giudice o superiore, il primo non si muta, ma con questo s'unisce a pungere il cuore del peccatore con doppio aculeo. Anzi quel primo fa la via a questo secondo. Perocchè ben sovente la ragione s'avvede del fallo e 'l riconosce, e il rinfaccia al suo soggetto mossa e desta dal pungolo naturale: sicchè l'uom s'accorge e si riprende d'avere errato, perchè lo scorge a ciò il sentire il mal essere e la doglia della sua natura morale: del che cercando la ragione trovala nel fallo commesso.

Laonde non a torto chiamasi e l' un e l' altro di questi due dolori, che insieme si mescolano, *rimorso*; e il secondo può considerarsi come il compimento e quasi una nuova forma dell'altro. Che, se dividere si dovessero, potrebbero dirsi il primo *rimorso della sinderesi*, perchè nasce da' principî morali, che sono in noi, da noi violati; il secondo *rimorso della coscienza*, perchè nasce dal giudizio con cui imputiamo a noi stessi il fallo commesso: il primo è un rapporto reale (una disarmonia) tra l' IO sentimento operante e l'esigenza degli esseri da lui appresa: il secondo è un rapporto reale tra l' IO sentimento operante e la sentenza di condanna di sè da lui proferita: quantunque nel primo non vi sia ancora coscienzia morale, tuttavia vi ha qualche cosa che stimola la coscienza e la provoca, e puossi chiamare l'albòre della coscienza.

Da questo si conchiuda, che il gran principio morale: « segui la coscienza » al quint'ordine d' intellezioni non è ancor formato nell'uomo: egli segue ancora de' principî morali anteriori a questo della coscienza. Quali sono adunque i principî morali al quint'ordine? Qual è a questo tempo la nuova forma, che prende la moralità nell' animo umano? Ecco quello che dobbiamo ora investigare.

B. — Principî morali al quint'ordine. — Dovere della fortezza morale.

389. Il rimorso, che a questa età si manifesta, sebbene imperfetto, produce l' istinto morale di fuggire il male e di fare il bene. Ciò nasce, tostochè quel rimorso si può prevedere o presentire prima di operare. Ma questo istinto non è ancora una vera formola morale: egli solamente dà luogo ben presto ad una massima esprimente piuttosto un dettame di prudenza, che una morale obbligazione. Ora ciò che noi cerchiamo sono le formole, i principî morali proprî di questa età.

A fine di discoprirli rimettiamoci sulla via dello sviluppo morale, rammentandoci quale sia stata l'apparizione della moralità al quart'ordine.

Noi vedemmo che al quart'ordine la moralità si manifestò all'uomo come un dovere « di uniformarsi alla volontà degli es-

seri intelligenti conosciuti, costasse qualsiasi sacrificio » (328).

In questo principio compariva una specie di collisione tra il bene eudemonologico e il ben morale, tra il bene soggettivo e l'oggettivo e sentivasi la necessità morale di sacrificar questo a quello. Ma, notisi attentamente, il bene soggettivo in tale stato non si percepiva oggettivamente, perchè l'uomo non avea per ancora la coscienza di sè stesso. Era dunque il soggetto uomo, qual soggetto morale, che da una parte sentendo il dolore e il piacere, dall'altra veggendo il dovere, non dava retta a quello, ma decideva semplicemente, che questo era dovere, era tutto. L'identità del soggetto sensitivo ed intellettivo è solamente quella, che può spiegare come esso soggetto potesse dedicarsi e consacrarsi a quanto prescriveva l'intelletto, trapassato il senso, non *consideratolo*, come se non esistesse, non giudicatolo, non messolo a confronto. La necessità di seguire il dettame del retto è assoluta; e però l'uomo decideva a favore di questo senza tampoco sentire voce in contrario: pativa il senso, strideva dilacerato, ma l'IO intellettivo tenea gli orecchi turati: unicamente inteso a ciò che il dovere da lui volea. Per questo modo, non per confronto alcuno « la volontà dell'essere intellettivo », nella quale vedeasi il dovere, era posta in cima a tutte le cose nella morale propria del quart'ordine d'intellezioni.

390. Nel quinto cominciano le collisioni de' doveri che mutano forma alla precedente teoria morale. Dico le *collisioni dei doveri*, e non già la collisione tra quello che è dovere, e quello che non è dovere ma piacere. Questa specie di collisione non muta propriamente la teoria morale; sebbene influisca nella morale pratica, perocchè l'uomo tostochè ha posto attenzione alle voci del senso, che rifugge d'esser sacrificato al dovere, è già entrato in una nuova condizione morale; una nuova tentazione lo assale: egli ha bisogno di nuova fortezza. Questa osservazione e attenzione che l'uom pone col suo intelletto alla pena, che costa il dovere ad adempirsi, accresce la morale d'un precetto, quasi direi, di fianco, il quale vien poi formulato così « sii forte contro la tentazione »; non risguarda questo la forma del dovere finale, anzi la suppone, perocchè dicendo « sii forte contro la tentazione », non si esprime, ma si ammette per istabilito quel dovere, nel mantenimento del quale dobbiamo esser

forti. Tuttavia giova assegnare a questo quint'ordine anco questo precetto, che comanda « la morale fortezza ».

Toccato ciò di passaggio, dicevamo, che in questa quinta età si manifesta da prima una qualche collision di doveri; ed è questa collisione, che muta le formole morali dell'obbligazione.

C. — Dovere di preferire all'altre coll'ossequio la volontà più degna.

391. « La volontà dell'essere intellettivo dee rispettarsi », questa è la formola del quart'ordine. Ma più volontà intellettive ugualmente si manifestino, e non tutte d'accordo: ecco la collisione di doveri. A quale di queste volontà intellettive si dovrà dare la preferenza? Ecco il nuovo problema morale che si presenta a sciogliere all'animo del fanciullo giunto al quint'ordine. Egli è costretto dalla necessità morale di operare a farsene qualche soluzione: e questa soluzione diventa per lui un nuovo principio morale, una nuova formola contenente la sua obbligazione.

Prima di vedere come egli debba risolversi un tanto dubbio, veggiamo come questo dubbio debba apparirgli appunto a questa età e non prima.

In prima a questa età, egli dee aver già trattato con più persone, ed è impossibile che tutte in tutto sieno andate perfettamente d'accordo e d'un pari passo nel beneficarlo, nell'istruirlo, nel comandargli. Oltracchè già conobbe, che avvi un Essere supremo, ed una suprema volontà ottima e perfettissima, e giunse a distinguere, in qualche modo, da questa volontà ottima le altre volontà limitate nella bontà.

In secondo luogo, al quint'ordine non solo egli cominciò a distinguere le differenze delle cose, ma a collocare in un certo ordine di dignità più cose tra loro, almeno due (381).

Quest'ordine fra gli oggetti da lui contemplati non esisteva in lui prima del quint'ordine; e perciò prima egli nè pur poteva collocare nel debito ordine le volontà intellettive che gli si rappresentavano come rispettabili; ma doveva dirigersi a favore dell'una o dell'altra più tosto per azione istintiva e spontanea, che per una preferenza razionale. Ma nel quint'ordine oggimai può farlo. Come dunque lo farà egli?

Egli è indubitato, che egli intenderà di dover preferire a tutte le altre la più bona, la più benefica, come quella che è più degna. La bontà e dignità intrinseca dell' intelligenza fu quella, che rivelò da principio al fanciullo, quanto l' intelligenza e la volontà intelligente sia essenzialmente amabile e rispettabile. Egli è chiaro, che i diversi gradi, ne' quali la bontà intellettiva gli si manifesta, debbono essere quelli medesimamente che gli determinano e prescrivono i gradi del suo amore e del suo rispetto.

Questa regola dei gradi della bontà, i quali rendono più degne le volontà degli esseri intelligenti, è piena, assoluta, immutabile. Nella bontà si comprende l'intelligenza, giacchè l'intelligenza è condizione e principio della bontà, è bona d' una sua specie di bontà nobile sommamente, vi si comprende la sapienza, ma sopra tutto vi si comprende la beneficenza volontaria.

Ma ciò che varia si è l'applicazione di questa regola. Ciò che varia sono i mezzi a disposizione del fanciullo, coi quali egli misura quella bontà e i suoi gradi. Il fanciullo è soggetto ad ingannarsi nel giudicare il grado di bontà e di dignità delle volontà contrarie, che a sè il vogliono uniformare; ma il suo giudizio erroneo in se stesso, può essere diritto rispettivamente a lui. Questo giudizio è sempre diritto ogni qual volta egli fa entrare nel calcolo tutti i gradi di bontà a lui conoscibili: in una parola egli dee misurare non tutta la bontà delle volontà intelligenti, ma tutta quella porzione di questa bontà, che a lui si comunica e manifesta.

392. Tuttavia può accadere benissimo, che questo giudizio, che egli porta all'età presente, sia parziale ed ingiusto; ed ecco in che modo.

Quando da principio il bambino saluta una intelligenza, che percepisce diversa da sè, egli fa un atto di giustizia: l'animo suo per anco senza colore si moverebbe agevolmente benevolo verso qualsiasi altra intelligenza, che in luogo di quella gli fosse apparita. Ma ben tosto si affeziona a quelle persone, che con lui più dimesticamente trattano e più dolcemente soccorrono ai suoi bisogni; e questa affezione può diventare parziale ed esclusiva, come abbiamo veduto (239 e segg.). Una semplice affezione fisica non è certamente per sè rea; ma da quella può esser

mosso l'intendimento ad un falso giudizio; ed in tal caso avvi reità morale; perocchè l' intelletto ubbidisce e consente in tal caso non al vero, a cui solo dee arrendersi, ma alle suggestioni della volontà, che il corrompe. Se dunque la benevolenza del bambino s'è lasciata divenire esclusiva e ristrettiva fin da principio, se i ristringimenti di quella naturale benevolenza sono degenerati in gelosia, invidia, malevolenza ed altre ree affezioni; se tutte queste non sono mere sensioni, ma vere volizioni, egli è entrato già nell' animo del fanciullo furtivamente il fatal veleno della nequizia; e l'intendimento non è più che un giudice corrotto, l'animo non è più che la sede della menzogna. Con queste segrete operazioni si prepara nell'infanzia la pravità sconfortante dell' adolescente, la corruttela sfrenata del giovane, i delitti dell'adulto a se stesso e alla società spietato e nemico.

L'altrui bontà adunque si manifesta in due modi al fanciullo: si manifesta al sentire ed all' intendere di lui. Al sentire consegue un amore sensibile e tenero, il quale è naturale e non dannevole, se riguarda quelle persone, che usano più con lui e più lo beneficano; all'intendere consegue un *amore apprezziativo*, il quale dee essere tenuto immune dall'influenza dell'*amore sensibile*. Se questo è la misura di quello, evvi falsità di giudizio, errore, immoralità. Se questo si sta bensì a canto dell'amore apprezziativo, ma senza alterare l'apprezziazione, non nuoce. L'apprezziazione, dove sta tutto il morale come in suo germe, è sana e senza difetto.

La possibilità di questa deviazione dal retto tramite nel fanciullo nostro a questa età s'intenderà considerando, che le sue volizioni apprezziative già cominciarono prima d'ora (184); che egli si è formato gli astratti di azione e della bontà ed eccellenza delle azioni; ch'egli di più può attribuirle al soggetto; onde per le azioni loro può de' soggetti portar giudizio. Questo giudizio è retto, se non giudica arbitrariamente a danno di quelli, di cui non conosce la reità, e giudica a favore di tutti gli elementi del bene, che egli può conoscere, e conosce; benchè quegli elementi non tutti gli senta e gli esperimenti. Già son divenute in lui due cose distinte, l'*esperimento* del bene, e la *cognizione* del bene: su questa dee formare il suo giudizio, non già su quello.

393. E qui notiamo una cosa. Tostochè il bambino conosce un'intelligenza, egli se ne forma una cotale idea illimitata, ed infinita della sua stimabilità ed amabilità. Ma poi quest'amabilità gli si va limitando sia per provare degli effetti dolorosi da quell'intelligenza, sia per un amore parzialmente collocato in una intelligenza finita e però tolto alle altre, sia per pregiudizi ed errori imbevuti, sia per altre cagioni. Queste limitazioni son tanto oneste quanto son vere, e se son vere non tolgono mai all'intelligenza la sua amabilità essenziale. Gli effetti benefici di quell' intelligenza non sono gli amati e gli apprezzati; ma sono solamente parte dei dati, sui quali apprezza ed ama l'intelligenza, da cui provengono, e della quale le attestano il prezzo. Sicchè l'appreziazione è sempre oggettiva, finisce nelle nature intelligenti; non è soggettiva, non riguarda gli effetti buoni, che sperimenta il soggetto. Ciò posto, egli avviene, che, qualora si conoscesse una intelligenza maggiore e migliore, come è la suprema, più apprezzar si dovrebbe, eziandiochè non se ne esperimentassero gli effetti. Onde diciamo, che è la *potenza* della bontà, più tosto che gli effetti della bontà che amar si debbono; è la dignità dell'essere intelligente, più tosto che i suoi accidentali beneficî, l'oggetto in cui termina l'atto morale dell'appreziazione.

E tuttavia riman fermo, che quella quantità di bontà, che si esperimenta, è anch'ella un mezzo a dover conoscere la dignità ed eccellenza dell'ente intellettivo beneficante.

Vedesi dunque qual sia il principio morale del fanciullo a questa età: quale la parte immutabile della sua morale, quale la parte mutabile.

Il principio, e la parte immutabile della morale del fanciullo della quinta età si è questo:

« Stima gli esseri intelligenti secondo il grado della loro dignità ».

Dico « della loro dignità » e non « della loro bontà » unicamente per significare, che ciò, che si fa oggetto della stima morale, non sono gli effetti della bontà, ma la causa di questi effetti; la quale ha una cotale intrinseca bontà, che dignità ed eccellenza si può acconciamente nominare.

Il principio, a cui il nostro fanciullo è pervenuto (benchè nol sappia enunciare), è così perfetto e compiuto, che non gli sfuggirà

più dalle mani, vivesse egli quanto si vuole, e soggiacesse a qualsivoglia sviluppo maggiore. Egli non muta, chi ben osservi; ma completa e finisce i principî morali precedenti.

394. Ma, salvato questo principio, rimane ancora una parte mutabile nella morale del nostro fanciullo, e questa si trova tutta nell'applicazione, ch'egli dee fare di quel principio.

Egli è chiaro, che per applicare quel principio dee prima determinare i gradi « di dignità » di cui sono forniti gli esseri intellettivi da lui conosciuti. Ora, come ho detto prima, variano nelle mani del fanciullo « i dati », sui quali egli dee portar quel giudizio. Indi è che procedendo coll'età sarà sempre più al caso di giudicare con verità maggiore, quali siano i gradi di dignità, che godono gli esseri intellettivi, che egli deve onorare, e l'uno all'altro preferire, e nascerà di qui una modificazione successiva nelle forme della sua morale.

D. — Cominciamento de'principî *morali astratti* distinti da'concreti.

395. Quell'epoca, nella quale il fanciullo comincia ad accorgersi, che egli deve paragonare insieme le diverse intelligenze a lui note e le diverse loro volontà, acciocchè nella collisione de' suoi doveri verso di esse preferir possa la più degna: è ragguardevolissima nella sua vita morale, e ben merita che noi vi ci fermiamo a farvi sopra alcune riflessioni.

Primieramente si deve osservare, che questa è l'epoca, nella quale il suo spirito passa da de' *principî morali concreti* a de' *principî morali astratti* ossia ideali. Questo è un passaggio d'infinita importanza: rendiamo chiaro il nostro concetto.

Che un essere intelligente al primo percepire e conoscere un altro essere intelligente si rallegri e si attui alla stima ed alla benevolenza verso di quello; questa è certamente cosa morale. Che un essere intelligente del pari, in cui questa stima e questa affezione è nata, inchini e si pieghi a uniformar se stesso ai sentimenti, ai pensieri, ed alle volontà di un altro essere intelligente, tosto che venga a conoscere questi sentimenti, pensieri e volontà; anche questa è cosa tutta morale: perocchè morale è ogni atto, che faccia una volontà intellettiva verso un essere del pari intellettivo.

Ma la moralità in questo primo suo stadio, sebben cosa buona

per sè, ella è tuttavia spontanea e non libera: la volontà si muove soavemente per quell'umano istinto, che è fondato nell'essenza dell'anima, senza bisogno di alcuna deliberazione antecedente.

Di più, allorquando il fanciullo esercita gl'indicati offici morali verso gli esseri intelligenti, egli sente certamente la necessità morale di operar così, sente l'esigenza di quegli esseri da lui percepiti; ma questa esigenza non la separa da essi, non la astrae formandosene un concetto distinto e molto meno la formula in parole: no, quella esigenza è qualche cosa di reale-ideale, che fa sentire in lui la sua forza: la natura delle intelligenze che si comunicano è un effetto reale, la concezione che vi pone del suo il fanciullo è un qualche cosa d'ideale: dall'effetto reale e dall'idea unitavi ne sorte quello che io dico « principio morale concreto »; il quale è un sentimento morale-intellettivo, secondo il quale l'uomo opera per lo istinto morale, che da quello procede.

596. Ma si muta interamente la cosa, quando il fanciullo non potendo uniformarsi contemporaneamente a due volontà intelligenti contrarie fra loro, deve scegliere la più degna fra di esse e a quella tenersi.

Questa scelta può certamente esser fatta dalla natura, mediante la spontaneità, quando non si trattasse che di beni meramente soggettivi (1), o di sensioni. Ancora ella si può fare per qualche tempo in virtù del senso morale, perocchè l'esigenza morale che opera nell'anima intellettivo-morale come una cotal forza spirituale previene da una parte e fa sentire al fanciullo il bisogno di tenersi da questa sotto pena di contrariare la sua natura morale. Io non saprei determinare certamente, quanto possa durare questo tempo; ma per quantunque duri, deve finalmente spuntare quel momento, nel quale non si tratterà più di un'affezione ricevuta, ma di un'*appreziazione* di enti intellettivi, massime dopo che in virtù del linguaggio si poterono astrarre dagli enti le nozioni espresse colle parole buono, bello ecc, bontà e bellezza ecc. Questi astratti sono necessarii a poter giungere a formare tra due o più enti un vero paragone, e rilevare quale di essi abbia più di dignità morale (2). Formato

(1) Vedi come operi in questo caso la spontaneità *della volontà* nell'*Antropologia*, n. 632-635.

(2) Vedi *N. Saggio*, n. 180 e segg.

adunque queste concezioni astratte, si può col loro mezzo conoscere, quale di più enti tenga in se più di bontà, più di bellezza ecc., in una parola più di entità o dignità.

Quando da prima il fanciullo è pervenuto a giudicare gli enti in questo modo, egli è chiaro, che gli enti stessi, e le loro azioni su di lui, hanno cessato di essere la sua suprema norma morale: perocchè egli si è formato già una norma più elevata, colla quale egli giudica gli enti stessi e le loro azioni. Questa *norma* è appunto la nozione astratta della bontà della bellezza ecc., in una parola, della dignità dell'ente.

397. Si paragonino ora le due norme. — La prima crea l'ente stesso intellettivo, che comunicava sè stesso e la sua esigenza morale al fanciullo; la seconda è un'idea astratta di bontà, o sia di dignità, che misura i gradi di quella esigenza morale.

La prima dunque era una norma, che potea dirsi *concreta*, perocchè era qualche cosa di reale, che si faceva sentire, e a cui l'ente, che la sentiva, aggiungeva quell'elemento ideale, che è necessario a compiere la percezione intellettiva: la seconda è una mera idea senza concrezione alcuna di reale, una nozione astratta, che si comunica alla sola mente, e non al sentimento.

Nel primo stadio morale del fanciullo la norma ossia la legge non aveva ancora un'esistenza a sè; ma era immedesimata cogli enti, verso i quali la morale si esercita. Nel secondo stadio, una cotal legge esiste indipendentemente dagli enti, oggetti della moralità: esiste nel mondo ideale, nel mondo delle possibilità: quando anco nessun ente sussistesse, la norma di cui parliamo si concepirebbe egualmente come necessaria, eterna, riferentesi a degli enti possibili pure eterni, senza alcun bisogno di enti reali.

Nel primo stadio gli elementi dell' atto morale sono due soli: 1° quegli, che opera il bene e il male; 2° e l'oggetto, verso cui il bene e il male viene operato. — Nel secondo stadio tutti e tre gli elementi della morale sono a pieno sviluppati e distinti: 1° vi è, chi opera il bene o il male; 2° vi è l'oggetto, verso cui si opera; 3° vi è finalmente la norma o regola, secondo la quale si opera. — Solamente in quest' ultimo caso la moralità s'è resa completa, ha spiegato interamente le sue forme,

che prima teneva raccolte come una rosa, che tiene ancor piegata alcuna sua foglia entro il calice.

E. — Difficoltà della buona vita morale crescente col nascere nello spirito le norme morali astratte.

398. Il passaggio delle *norme concrete* alle *norme astratte* della morale è un grande sviluppamento della natura morale nell'uomo, quand'egli si considera semplicemente come sviluppo.

Ma giova egli, o pure nuoce alla bontà morale dell'uomo?

Che egli apra all'uomo una porta, per la quale entrando possa ascendere ad un grado maggiore di perfezione morale, e che questa sia l'intenzione della natura, non avvi dubbio di sorta. La vocazione dunque dell'uomo, dell'umanità, diviene da quell'ora più augusta: tutto sta che egli vi risponda degnamente.

Ma gli è egli agevole l'entrare nel nuovo arringo, e il percorrerlo con felicità? La bontà morale, a cui è chiamato dall'istante, ch'egli è venuto in possesso delle *norme astratte*, è ella egualmente facile, come quella che gli era destinata in quell'età, in cui le sue norme di operare sono ancora *concrete?*

Sarebbe un adulare vanamente l' umana natura il sostenere, che questa nuova specie di moralità più eccellente, che nasce dal seguitare le norme astratte, sia più facile di quella, le cui norme sono concrete. Di tanto è più difficile all' uomo l'esser buono in questo secondo stadio della sua vita morale, di quanto è maggiore quella bontà, che a lui si richiede, acciocchè egli sia buono e non cattivo. Assegniamo qualche ragione di questa cresciuta difficoltà.

399. Primieramente nel primo stadio della moralità egli era diretto dalla natura, maestra sicura e soave: la sua spontaneità lo conduceva, e questa sapeva sempre dove piegare, non altrimente che sanno i due bacini della bilancia, dove un solo scrupolo più nell' un che nell' altro li dilibri. All'incontro nel secondo stadio l'uomo non può venir tosto all'azione cedendo all'impulso morale della natura, ma per operar bene deve fare un atto di più; deve prima di operare applicare la nozione astratta e giudicare sul valor relativo degli enti. Già il dover fare un atto di più per porre un'azione, è una difficoltà maggiore. S'aggiunge, che que-

st'atto deve essere imparziale; giudicando un essere migliore di un altro, convien dar peso solamente a ciò che si conosce di lui, e a tutto ciò, che si conosce: le affezioni già prese, le sensioni si debbono contare per nulla, cioè per solo quello che indicano di bontà all'intendimento. Quanto è difficile, che questo giudice si rimanga incorrotto e del tutto imparziale, quando l'uomo, che usa dell'intelletto, non è solo intelletto, ma è pieno di bisogni sensitivi ed animali, per soddisfare ai quali amerebbe sempre chiamare a'suoi servigi lo stesso intendimento, voglio dire il giudizio dell'intendimento?

Se l' uomo avesse una natura perfetta, una natura senza mescolamento di alcun elemento di male, le sensioni e gl'istinti da esse nascenti si conterrebbero nella loro sfera, produrrebbero forse delle azioni senza intervento dell'intelletto (almeno se l'attività propria di questo, la volontà, non si opponesse loro): ma non darebbero la lèva all'intelletto stesso, non attenterebbero di muoverlo ad un giudizio precipitoso, temerario e falso. Le due potenze dell'affezione e della volontà opererebbero da sè a fianco l'una dell'altra. In tal modo non verrebbe mai sedotto il giudizio dell'intendimento umano, e però non vi avrebbe immoralità.

Ma il fatto avviene pure spesso in contrario: l'uomo sente, e, schiavo delle sue sensioni, non s'accontenta di esse; vuol fare servir loro l' intendimento, e così piega la sua ragione a pronunciare, prima d'aver esaminato, prima d'avere veduto il vero, a favore di quelle.

Venendo il giudizio così pressato a pronunciare, quando la causa non è resa ancor chiara, egli per non errare conviene che sia fornito d' una grande *forza pratica* tutta a favore della verità e della virtù (1). Questa può nascere ed esser coltivata dalla prima infanzia, prima ancora del tempo della lotta; ma dove ciò

(1) La norma o sia la legge è per se stessa un'*idea*, e come tale può guidare, ma non movere ad operare un uomo. La forza che muove l'uomo ad operare secondo l'idea trovasi nell'energia della sua *volontà*, e questa attigne dagli *enti* in favore de' quali pronuncia la legge astratta. La *norma concreta* adunque non s'esclude; ma anzi rimane come fonte onde trae l'uomo della sua forza morale-pratica. — Vedi questa dottrina esposta più a lungo nella *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al Principio della morale*, C. V, a. VI.

non sia stato fatto, viene pel fanciullo l'età, in cui da una parte ha una norma astratta, un'idea, secondo la quale deve giudicare; dall'altra ha già le passioni invigorite, che vogliono farlo giudicare per esse; quella gli mostra la via, ma nol move; queste il movono, ma gli nascondono la vera via; nè egli ha virtù naturale di resistere a' costoro inviti.

F. — Difficoltà della perfetta veracità nel fanciulle.

400. E ciò spiega la somma difficoltà, che si osserva ne' fanciulli a mantenere una costante veracità nelle loro parole.

Osserva M. Necker de Saussure che « ogni azione, dalla quale « non risulta immediatamente patimento a nessuno, pare inno- « cente al fanciullo » (1). La ragione di questo fatto si è, che per conoscere colpevole un'azione che non fa dolore a nessuno, il fanciullo dee usare di una norma ideale, là dove per conoscere colpevole un'azione che reca dolore, egli non ha bisogno di far uso, che di una norma concreta. Ora una norma ideale è sfuggevole all'attenzione, e fa su di lui poca impressione; là dove una norma concreta il muove efficacemente.

Applichiamo questo principio generale al caso particolare della veracità. Ecco il fatto.

« I fanciulli sì ingenui, sì schietti non sono sempre esatta- « mente veraci: dissimulano. — Vi ha in essi una mischianza « singolare di scaltrezza e d'abbandono. La simpatia, questo « istinto, che li ha sviluppati sì maravigliosamente, tende più « tosto a ingannarli sull' uso della parola. Ben piccoli ancora, « ed essi la credono fatta per piacere o per ottenere, non per « annunziare la verità, della quale si fanno ben poco l' idea. « Perchè il fanciullo accorderebbe le sue espressioni coi fatti? « Che importa a lui il passato, la verità storica? Appena se ne « ricorda. Ciò che gl' importa si è d'essere accarezzato, si è che « a lui si dia quello che egli desidera. Avreste bello interrogarlo « su ciò, ch'egli ha fatto, non vi risponderà mai, se non ciò, « che crederà andarvi più a grado. — « Io ho fatto ciò che voi « vorreste » sarebbe all'età di due anni la sua risposta più na-

(1) L. III, c. VI.

« turale (1). Una specie d'astuzia sembra innata ne' fanciulli:
« quand' hanno imparato ad evitare la falsità delle parole, men-
« tono ancora colle azioni. — Vi s' insinua anche un artificio
« complicatissimo. — I poveri fanciulli non fanno tuttavia delle
« profonde complicazioni, ma portano quasi nascendo delle ispi-
« razioni d'ipocrisia pronte e sottili ad un tempo (2) ».

Questo fatto dimostra la poca efficacia, che ha la norma astratta della *veracità* sull'animo de' fanciulli.

Quando la veracità va d'accordo colla simpatia, cioè col bene che si fa altrui per istinto, allora è conservata: è il caso nel quale il fanciullo si dimostra sì schietto, sì ingenuo.

Se la veracità non è combattuta dalle tendenze simpatiche, benchè non la sia favorita da esse, ancora conserva qualche forza sul fanciullo: egli ben intende, che le parole debbono significare altrui quello che si pensa, che questa è cosa *convenuta* tra gli uomini, che chi apre la bocca a parlare con questo solo si obbliga a stare a quella convenzione, ed usare le parole per esprimere il vero.

Ma tutto ciò si oscura nella mente infantile o almeno perde di forza nella sua volontà, quando un'affezione simpatica, una sensione qualsiasi viene in collisione colla norma della veracità. Molte volte allor nasce, che vi siano due norme morali in collisione tra loro, l' una concreta, quella della benevolenza; l'altra astratta, quella della veracità. La prima prevale alla seconda, benchè la seconda sia in se stessa assai più autorevole della prima.

401. La veracità ha due ragioni, che la raccomandano. L'una l' utilità generale del genere umano; l'altra l' intrinseco prezzo, la necessità intrinseca della veracità: e questa seconda è la ragione diretta ed intrinseca.

(1) Acconciamente si osserva lo stesso vezzo di mentire ne' selvaggi. Ma in questi vi ha un egoismo già sviluppato che non suol essere nel fanciullo di due anni, servo de' suoi istinti, più tosto che de' suoi falsi giudizi. Il selvaggio inganna il forestiere che gli domanda la via, benchè sappia che il metterlo sopra una via falsa è a lui di grave danno: di questo danno, non gli cale: lo ama anzi, lo vuole: non ha in vista che il proprio interesse a qualsivoglia costo. Il bambino rifuggerebbe quando vedesse che la sua menzogna potesse nuocere alla madre, da cui vuol ottenere una chicca o il giochetto.

(2) Mad. Necker de Saussure, *L'Éducation progressive*, L. III, c. iv.

L'utilità del genere umano è compresa nel principio della benevolenza già noto al fanciullo; ma quella utilità egli non sa calcolarla: e dove anco la sapesse in qualche modo, trovandola in collisione con una utilità presente e sensibile, quella forse, generale e ideale come sarebbe nella sua mente, cederebbe a questa minore, ma concreta ed istante. Appena il fanciullo alla nostra età imparò a subordinare uno o due mezzi ad un fine (310); e il calcolo dell'utilità universale, veniente da una costante veracità, suppone la subordinazione e coordinazione d'un gran numero, e d'una grande serie di mezzi al fine di quella generale utilità.

Il concepire immediatamente la necessità intrinseca di essere veraci non è guari difficile; e come dicemmo, ogni fanciullo, quando è tranquillo e non sedotto dalle passioni, la vede e la conosce. Ma questa conoscenza non ha virtù di muovere la volontà, quando questa è preoccupata dall'affezione agli esseri reali: l'attenzione del fanciullo si occupa tutta della cosa che ama, e volontariamente dimentica, per dir meglio non considera quella necessità della veracità, che pure gli sta immobilmente presente, benchè egli volga di continuo l'occhio altrove per non vederla.

402. Se noi vogliamo dedurre il dovere della veracità nelle parole potremo dedurlo nel modo seguente: « Chi prende a parlare altrui, promette tacitamente a quelli, co' quali parla, di dir loro la verità usando le parole per quel che corrono. Quegli ai quali parla acquistano con ciò il diritto di non essere ingannati. Il diritto di non essere ingannati è di gran prezzo per l'essere intelligente, che abborrisce che gli si faccia inganno, eziandio allora che egli non si fa scrupolo d'ingannare altrui. Laonde il fanciullo stesso si adonta contro colui che l'inganna mentendogli, con che dimostra di sentire assai bene, che l'inganno è un'ingiuria per un essere ragionevole; è una violazione della dignità dell'essere intelligente, il cui altissimo bene si è il vero, e il cui proprio male si è il falso. Dunque il mentire è peccato e la veracità è dovere ».

Da questa deduzione del dovere della veracità s'intende che egli esige per essere inteso, che prima sia ben inteso come « il possesso della verità sia un gran bene, e carissimo all'essere intelligente »; e come per quest'essere sia un male il falso

e un' ingiuria l' inganno. Che tutto ciò s' intenda dal fanciullo è innegabile; ma del pari è innegabile, che ciò ha poca efficacia sulla sua volontà. Di che la ragione si è che la *verità* è un essere ideale, di cui sebbene intenda il prezzo, tuttavia non lo intende per modo che grandemente il muova; nè il può a lungo contemplare colla sua mente sempre naturalmente occupata di cose reali. Alla *verità*, a quest' idea sublime, il fanciullo dà degli sguardi momentanei; ma non vi si ferma: la usa di mezzo, ma non la contempla mai fissamente e direttamente come fine, come oggetto: è troppo comune, troppo chiara, troppo evidente, troppo antica per lui a poterlo interessare, occupare di sè: questa è l'opera dell'età avvenire, della mente esercitata, del cuore sublimato da un lungo esercizio di virtù.

G. — Come a questa età già incominciano a risplendere tutti e tre i principi categorici della morale.

403. E qui soffermiamoci a levare la nostra riflessione su tutte le cose dette, che n'avremo un risultamento importantissimo al fine di conoscere la qualità e l' indole dello sviluppo delle facoltà morali nel fanciullo.

La morale soggiacque nel suo spirito a tre modificazioni sostanziali, prese successivamente tre forme; ma la forma, che successe, non distrusse l' antecedente, la completò; la seconda completò la prima, la terza le altre due.

La prima forma, di cui parliamo, avea per oggetto e per norma insieme l' essere intelligente reale e produceva l' immediata benevolenza. Volendo vestirla di un'espressione, ella suonerebbe così: « riconosci praticamente gli esseri morali per quello che sono » (rispetto a te).

La seconda forma avea per oggetto la volontà degli esseri intelligenti reali, la volontà buona, e la sua espressione sarebbe questa: « unifòrmati alla buona volontà degli esseri intelligenti »

La terza forma in fine ebbe per termine la nozione ideale, l' idea come norma delle azioni. Quando l' uomo dice seco medesimo: io debbo preferire tra più esseri intelligenti e tra più volontà la migliore; egli allora non s'attacca nè a questo, nè a quell'essere reale; ma all'ordine mostratogli nell' idea: sicchè

quest'idea viene ascoltata a preferenza di qualsiasi invito e attraimento, che potessero esercitare sopra di lui gli esseri reali. Questa forma di moralità potrebbe dunque venire espressa così: « fa ciò, che ti mostra dover tu fare la *nozione* o idea delle cose, colla quale si misura e pesa il valore delle cose stesse ».

Le tre forme della morale da noi qui accennate sono quelle che sogliam dire le tre categorie della morale: tutti i precetti ad una di esse tre si riducono. La prima ha per fondamento l'essere reale, la seconda l'essere morale, la terza l'essere ideale: questi sono i tre modi, ne' quali l' essere sussiste. Il fanciullo dunque al quint'ordine d' intellezioni tocca si può dire tutta la morale; perocchè tutte le forme di questa si sono a lui disvelate.

Chi poi bramasse intendere qualche cosa di più intorno a questa parte ontologica dell' Etica, può vedere il nostro *Trattato della coscienza* (1).

§ 3 — *Notizia di Dio.*

404. Iddio si è già cominciato a conoscere dal fanciullo come *natura* ottima e come *volontà* ottima.

Questa cognizione si sviluppa e perfeziona via più nel fanciullo, quando questi si conduca a conoscere le *opere* di Dio ed i suoi *precetti*.

Ma, oltre questo perfezionamento della notizia di Dio nella mente fanciullesca, in quest'ordine d' intellezioni può manifestarsi Iddio al fanciullo come giudice e *rimuneratore* del bene e del male.

Già di molto s'estende il pensiero del fanciullo se egli giunge a sapere, che, chi è contrario a Dio, è perduto, chi è amico suo, è salvato, destinato alla beatitudine: chi disubbidisce alla sua volontà, è punito in un modo terribile, chi l' ubbidisce, è premiato in un modo ineffabile.

Questa idea di rimunerazione ben impressa e tenuta viva nella mente fanciullesca è un faro di salute nelle tempeste delle tentazioni: tutti gli attributi di Dio vi sono compresi, la potenza, la sapienza, la giustizia, la bontà, l'esser egli unico bene,

(1) L. II, C. III, a. II e IV.

il bene essenziale, il compimento di tutto ciò che è finito, la sussistenza stessa del finito. All'anima umana è convenientissima una tale notizia: annunziatagliela l'accetta avidamente, l'ammette come propria, come già conosciuta e a lei famigliare: la luce della sua verità è tale, che esclude qualsiasi possibile opposizione od esitazione.

CAPITOLO II.

Sviluppo delle facoltà attive e dello stato morale del fanciullo al quint'ordine d' intellezioni.

405. Alcune altre cose spettanti allo sviluppo intellettivo del fanciullo al quint'ordine saranno inserite in questo capitolo per la stretta connessione, che esse hanno collo sviluppo delle sue facoltà attive e morali, che ora prendiamo a sporre.

Articolo I.

Sviluppo dell'imaginazione nel fanciullo principalmente cagionata dai principî definiti circa il fare delle cose.

406. Vi ha un tempo della vita del fanciullo, nel quale l'imaginazione prende uno sviluppo rapido ed immenso: questo suol essere il terzo o il quarto anno (1), al quale tempo suol appartenere il quint'ordine d' intellezioni. Questo fatto del subito slancio che prende l' imaginazione, la quale dopo qualche tempo perde nuovamente di sua attività, dee essere da noi spiegato: e le ragioni di esso ritrovansi appunto nelle speciali condizioni dello spirito pervenuto al quint'ordine d' intellezioni.

Fino dai primi istanti della vita del fanciullo la facoltà di ristaurare nell' interno le sensazioni ricevute cogli organi esteriori

(1) *L'âge du trois ou quatre ans est peut-être celui où les traits de l'imagination enfantine sont les plus saillants.* — Mad. Necker de Saussure, L. III, c. v.

è certo sommamente pronta e vivace. Ma la sua prontezza e vivacità non si stende che a lui, nè mostra perciò al di fuori i suoi effetti per le seguenti ragioni.

Le sensazioni che riceve il bambino alla giornata sono ancor poche ed uniformi.

Queste si risuscitano bensì nella sua imaginativa, in questo senso interiore, date alcune circostanze, indicazioni o stimoli, che sieno atti a rinfrescare nel cervello le sensazioni avute. Ma il fanciullo non gode ancora di alcun uso della sua libertà, nè ha imparato a maneggiare quella potenza che ha d'imaginare; nè conosce alcun bisogno, alcun fine che a ciò lo tragga. Egli si rimane adunque al tutto passivo; e quelle sensazioni, che nella sua fantasia si suscitano e rinnovellano, si suscitano e rinnovellano tutte a caso, e secondo impreveduti accidenti.

Indi è, che non si dà nel rivenire delle sue imagini alcuna composizione nuova; si ripetono fedelmente le sensioni avute e non più. Di che manca tutta quella immensa ricchezza, che l'imaginativa acquista dalla composizione d'imagini, varia all'infinito.

Questi limiti, che restringono da prima l'imaginazione infantile, si tolgono via ben presto.

Le sensazioni si moltiplicano, si connettono, si ripetono e tutte vivissime.

Col sentire si suscita nel fanciullo il desiderio di sentir maggiormente, la voglia di procacciarsi sensazioni esterne ed interne.

Egli viene apprendendo l'arte di muovere egli stesso internamente i nervicciuoli destinati al sentire interno della fantasia, e così a suscitarsi le imagini.

Quest'attività prima spontanea s'accresce ben presto coll'apparizione della libertà nel fanciullo.

407. Ma tutto ciò non sarebbe ancor bastevole a spiegare quel periodo, d'altra parte breve e sfuggevole, nel quale l'imaginazione è per così dire la fata del paese, arbitra di tutto ciò che vi nasce e che vi apparisce.

A rilevar la cagione di tal fenomeno si consideri:

1° Che l'uomo non potrebbe colla sua imaginazione crearsi degli avvenimenti, comporsi delle favole, de'miti, se non a condizione di aver già appreso dall'esperienza come gli esseri della

natura sogliono operare, il che è quanto dire dopo essersi formato de' principî definiti circa l'operare delle cose.

2° Che non potrebbe tampoco fare tutto ciò liberamente, se i principî da lui formatisi circa l'operare delle cose fossero così definiti e legati alla realità, ch'egli non potesse più nulla aggiungere alla natura, non pensare più nulla di nuovo, se non ciò che fosse al tutto verisimile.

Si esige adunque, affinchè l'imaginazione abbia il suo maggiore sfogo, una qualche cognizione dell'operare delle cose che compongono l'universo; ma non una cognizione perfetta, anzi manchevole, vaga, da molte parti indeterminata. Trovandosi in tale stato d'imperfezione la cognizione intorno all'operar delle cose; la mente del fanciullo ne sa abbastanza per fingere delle cose sull'esempio di quelle che avvengono realmente in natura; ma ne sa ancora bastevolmente poco per trovare verosimile tutto ciò che non è metafisicamente impossibile: la verisimiglianza ha per lui ancora ampiissimi confini, l'inverisimiglianza gli ha angustissimi. Già abbiamo veduto che, da principio, il fanciullo non ha altra regola nella sua mente per misurare l'impossibile in natura, se non l'assurdo metafisico; perciò egli è disposto a credere possibile, a credere vero e reale tutto ciò che non contiene in sè intrinseca contradizione e questa stessa a lui visibile; perocchè non sempre la coglie. La possibilità fisica adunque, per lui altrettanto estesa quanto la possibilità metafisica, è immensa, non ha confini; e questo è il teatro della sua fantasia. Ma questa potenza intrinseca non può giocolare sur un tanto teatro, se non ne apparò prima l'arte; cioè se non ha qualche cognizione delle cose esteriori e del loro operare, ch'egli dee pur fingere e in qualche modo simulare. Ora quest'arte l'appara tostochè, percepite le cose esterne, comincia ad osservarne le loro azioni, a formarsene degli astratti, a notarne alcuni grossolani lineamenti e confini; i quali limitassero bensì un poco per lui la sfera della possibilità fisica, ma non tanto ch'ella non restasse ancora infinitamente più estesa della reale.

408. Ora questo stato dello spirito del fanciullo è appunto quello, che risponde al quinto e al sest'ordine d'intellezioni.

Da principio l'operar della natura per lui non ha limiti, ma

nè pur quasi esiste: perocchè non avendo percepito che alcuni esseri, egli non vede che quegli soli, che a lui richiama e ripete la fantasia, che da se stessa si muove.

Quando poi egli è già in possesso di alcune idee astratte delle azioni e si è formati alcuni tipi grossolani dell'operar delle cose, il che comincia egli a fare al quart'ordine (318 e seg.), egli è in possesso di tutte e due le condizioni necessarie alla massima attività della sua imaginazione, perocchè d'una parte: 1° egli sa fingere delle cose e de' fatti; perchè ha già delle idee astratte che a ciò lo dirigono e de' tipi ricevuti dall' esperienza; 2° e in questo lavoro non è angustiato e ristretto dalle misere leggi della verisimiglianza, leggi che ancor non conosce; e però spazia larghissimamente colla sua imaginazione, senza trovare ostacolo, per i campi di un mondo fantastico e dilettevolissimi senza confini.

Ma questo stato felice, in cui la sua fantasia e sa muoversi e nel muoversi non trova alcun ostacolo che la trattenga, alcuna legge che la restringa, non dura a vero dire gran tempo. Perocchè l'avvolgersi continuo colle cose reali della natura e le nuove osservazioni, ch'egli fa di continuo sul loro operare, lo rende accorto de' confini più precisi, entro a cui son racchiuse le nature nelle loro azioni: i tipi dell' operare delle cose, che egli s'era formato in mente e che erano incerti abbozzi, e più cotali scarabocchi ovvero geroglifici che accurati disegni, vanno ricevendo più distinti contorni, si disegnano con più esattezza, si colorano con più chiaroscuri, ricevono fin anco gli ultimi tocchi, che li rende similissimi alla realità. Ogni passo, che egli fa in questa scienza, ogni linea ch' egli aggiunga al disegno, che s'è formato in mente, e colla quale via meglio il determina, fa perdere immensamente alla sua imaginativa, svela per chimeriche innumerevoli sue creazioni, condanna per grossolane, puerili, assurde infinite invenzioni, che prima nella sua semplice ingenuità a lui parevano le cose più vere, le più care, fino le più importanti. Così l'età sopravvegnente porta via continuamente molti idoli fantastici, che più non piacciono, quando se ne vede troppo patentemente la falsità.

« Il piacere che procura a' fanciulli la narrazione delle più « semplici storie tiene alla vivacità delle rappresentazioni nel loro

« spirito. Le pitture, che nel loro interno si suscitano, brillano
« forse di più e son più colorite degli oggetti reali; un racconto
« fa lor vedere la lanterna magica. Non è mestieri fare scia-
« lacquo d'invenzioni per divertirli. Pigliate un fanciullo per pro-
« tagonista, aggiungetevi un gatto, un cavallo, qualche acces-
« sorio in somma che componga l'imagine e mettete del calore
« nella recita: il vostro uditore vi porgerà aperti avidamente
« gli orecchi: l'interesse che voi gli eccitate ha della passione.
« Non passerà volta ch' egli vi scontri e non vi faccia ripetere
« la vostra storia » (1).

Ma non passano molti anni, che le novelle vostre non gli piacciono più: voi dovete acconciarle con più industria, acciocchè gli riescano interessanti: viene ben presto il tempo che egli vuol delle vere storie (2).

409. Il periodo d'una straordinaria quantità d'azioni della fantasia, che si vede nell' infanzia al terzo e quart'anno, cioè al quinto e sesto ordine d' intellezioni, vedesi del pari nella vita dell' umanità.

I tempi favolosi si trovano nelle storie di tutti i popoli: l'Oriente, la Grecia, il Settentrione hanno le loro favole: a tutte le storie sono preceduti i poeti.

Questo periodo mitico è più o meno lungo, secondo che l'infanzia delle nazioni è più o meno prolungata.

Le favole non si possono più sostenere presso que' popoli, nei quali la cognizione precisa delle cose reali ha reso impossibile la loro illusione. Allor quando alla mitologia greca si pretese di sostituire nella letteratura le streghe e gli spettri del Nord, si dava indizio di conoscere, che il mondo non poteva più comportare in alcun modo le bambolaggini greche; ma poi per er-

(1) Mad. Necker de Saussure, *L'Éducation progressive*, L. III, c. v.

(2) Come abbiamo osservato, il fanciullo non nota le *differenze* delle cose che al solo quart'ordine d'intellezioni. Al quint'ordine adunque egli è ancora assai poco avanzato nella cognizione delle *differenze*, ed è questa la ragione per la quale assai difficilmente distingue il *vero* dal *falso*. Le somiglianze delle cose sono da lui osservate assai prima. Basta dunque che in un racconto e in una imaginazione possa scorgere qualche tratto simile al vero, perchè egli non dubiti più di esso; i tratti sien pur molti, ne' quali quella storia dal vero si allontani, sono differenze alle quali egli non pone attenzione.

rore credevasi di soddisfare alle sue nuove esigenze col presentargli delle nuove bambolaggini, le boreali. Non poteva riuscire il tentativo, nè riuscì: il mondo cristiano ha oggimai bisogno di schiettissima *verità*. Sarebbe tuttavia erroneo il credere, che con questo nome di *verità* s' intendesse solamente la *realità;* questa non è che una parte di quella: la verità abbraccia di più: ha la sua storia e la sua poesia; e son vere ugualmente.

Ben avviene che i popoli, che occupano interamente la loro attività in interessi reali e in cose positive, divengono alienissimi da tutte le generali teorie, e da quanto v'ha di grande nel mondo ideale. Questi vanno all'eccesso contrario: legano del tutto la loro fantasia, perocchè a questa non rimane più a innovar cosa alcuna, condannata, per somma grazia, a solo ristampare le realità. Non è già che alla imaginativa di tali popoli manchin le forze; ma queste forze sono legate del tutto. Perocchè la potenza d' imaginare non può produr nulla, che abbia qualche interesse per l'uomo, se non sia tale, che rechi qualche illusione; che possa almen essere conosciuto per tutto simile al vero. Ma non dà alcun valore che al reale, poichè al reale tanto s'affissa, che lo ha sempre presente, nè crede che altro vi sia che il reale; questi trova puerile tutto ciò che reale non è, e ride, o almeno non cura nè anche quello, di chi dubita se sia reale. Ognuno vede quanto al ritratto, che noi facciamo di tali popoli, rassomigliano gli Americani degli Stati-Uniti.

ARTICOLO II.

Vantaggio morale nello sviluppo dell' imaginazione.

410. Ma tutto ciò, che abbiamo detto, non ispiega ancora certi fenomeni dell'animo del fanciullo al tempo, in cui la sua imaginazione prende quel rigoglio di cui abbiamo parlato.

Uno di questi fenomeni si è, che entro quel periodo il fanciullo trae ben sovente più piacere dall' imaginario che dal reale.

« Altri stupisce, che le imitazioni assai goffe appaghino pie-
« namente i fanciulli. Li si dispregia pel loro poco gusto in

« opera d'arte, quando anzi dovrebbesi ammirare cotesto potere
« dell'imaginativa, che rende loro l'illusione possibile. Impa-
« state, come a voi piace, una figura di cera, o ritagliatene
« una di carta, purchè v'abbia in essa qualche apparenza di
« braccia e di gambe, e di sopra un tondo a modo di testa,
« l'opera vostra agli occhi del fanciullo è un uomo, quest'uomo
« si vivrà uomo delle settimane intere; la perdita d'uno o di
« due membri non fa, egli recita egualmente tutte le parti che
« gli si fanno fare. La brutta copia non è dessa quella che vede
« il fanciullo: egli vede il modello che si ha nella testa. La
« figura di cera gli è solamente un simbolo, al quale non si arre-
« sta. Che un tal simbolo sia poi scelto male, e poco significhi,
« ci non importa. L'anima giovanetta fora il velame e giunge
« alla cosa, e la contempla co'suoi veri colori ».

« Le copie troppo esatte delle cose reali sottostanno alla sorte
« delle cose stesse, che ben tosto annoiano. Egli le ammira,
« n'è incantato; ma la sua imaginazione è legata dalla forma
« troppo precisa dell'oggetto; egli non rappresenta che un solo
« modello; e come accontentarsi di un sol diletto? Un soldatello
« ben arredato non è che un soldato; non può essere il padre
« del fanciullo o un altro personaggio qualsiasi. Direbbesi che
« lo spirito del fanciullo senta in sè più di attività originale,
« quando quasi ispirato al momento mette ogni cosa a partito
« per realizzare le sue speranze e vede in tutto ciò che l'at-
« tornia degli strumenti de' suoi piaceri. Uno sgabellotto rove-
« sciato è una navicella, un biroccio; sui suoi piedi è un ca-
« vallo, una tavola: un cartone è una casa, un armadio un
« carretto, ciò che si vuole. Voi dovete entrare nelle sue ve-
« dute, e anco prima dell'età de'giuocarelli utili dovete dargli
« piuttosto dei mezzi da travagliare che delle opere compite (1). »

Le quali parole nel tempo stesso che descrivono con evidenza il giuoco dell'imaginazione puerile, toccano anco delle cagioni che entrano a produrlo. E certo il piacere di operare da sè, di vagheggiare le proprie creature, dell'averne sempre di nuove e fresche, e tutte atte ad illudere in quell'età per la ragione detta di sopra; valgono in parte a spiegare come il fanciullo

(1) Mad. Necker de Saussure, *L'Éducation progressive*, L. III, c. V.

così avidamente si dia a chimerizzare e fantasticare. Ma perchè non si vede un somigliante giuoco nelle bestie? Hanno pur anche esse l'imaginativa e provano piacere delle rinnovellate imagini: ma come ottimamente venne osservato, tratte una volta in inganno dall' imaginazione, per esempio delle uve di Zeusi, non ne vogliono sapere di vantaggio di simiglianti illusioni tutte proprie dell'uomo.

411. Vero è, che l'attività, che dispiega l'uomo imaginando, non è solo sensuale, ma intellettuale altresì; giacchè l'imaginazione vien diretta e guidata dalle idee astratte, ciascuna delle quali è un cotal tipo non finito, sul quale innumerevoli cose possono esser create e foggiate, ed è ciò che rende sì vasto l'imaginar dell'uomo sopra quel delle bestie. Tuttavia quest'attività intellettuale che s'accompagna all'attività dell'imaginazione, e cresce tanto e l'ampiezza e il diletto dell'operare di questa; in che modo potrebbe ella esser fonte di tai piaceri, se non fosser piacevoli gli stessi oggetti, ch' ella presenta? Dunque non è solo l' attività come attività la cagione perchè il fanciullo si diletta degli imaginati oggetti, ma è qualche cosa ancora di dilettoso, che in questi egli ritrova e gusta: e che può esser la cosa che così lo attrae?

Se non è la realtà dell'oggetto, che, come vedemmo, egli ritrova soverchiamente angusta e povera, che il diletti, non può esser altro che la stessa entità metafisica della cosa: cioè a dire egli si diletta dell'oggetto come oggetto, poco poi calendogli che esso sia reale o non sia; egli contempla e gusta la natura, la essenza delle cose; di questa è incantato e preso.

Questa è una contemplazione dilettevole sì, ma disinteressata; una contemplazione tanto più nobile quanto è più segregata dalla fredda realità. Egli è l' istinto d'imparare a conoscere l' entità delle cose, che lo muove, che lo trattiene a contemplare internamente nel proprio spirito, senza darsi gran pena della cosa al di fuori: egli è rapito dal bisogno che prova il suo intendimento di suggere per così dire l'essere, più essere che egli possa, i gradi, l'ordine intimo, le forme di quest'essere, che sono appunto l'essenza delle cose limitate, di cibarsene come del suo nobilissimo cibo, celeste, vitale.

L'oggettivo, l'ente in sè (non reale, non ideale, ma

astratto da questi primordiali suoi modi) è quello ch' io chiamo il mondo metafisico. A quest' età il fanciullo apre le sue ali e vola ad esso senza schermi. La mente si compiace nell'aderirvi come la bocca del bambino al seno materno. Egli è per questa stessa ragione, che fino al tempo nostro, benchè sì ricco oggimai di esperienza, avidamente son letti i romanzi. Ma v'ha forse alcun, che li legga, perchè egli creda, che le cose siano avvenute, come essi le narrano? Sarebbe troppa semplicità. Chi li legge vuol vedere in essi come sia la natura umana, come ella operi. Vuol imparare a conoscere il cuore umano, vuol contemplare l'indole delle passioni, le pieghe di questo cuore, che palpitando in tanti individui diversi è finalmente in tutti il medesimo. Allo stesso modo gli uomini guardano il figurino, affine di conoscere l' usanza corrente ; a nessuno poi importa che la pinta imagine sia per avventura *Madame* tale o *Monsieur* tale, le quali realtà riuscirebbero così frivole, così importune, così lontane da quel che cercasi, che farebbero noia anzichè piacere.

412. Il desiderio di conoscere le cose in sè stesse nella loro oggettiva essenza, anzichè nell'accidentale loro realità, è lo stesso che il desiderio del sapere ; perocchè il sapere tutto a questo si riduce nella formale sua parte; nè il sapere più o meno delle cose reali e positive rende per sè l'uomo più savio e più dotto.

E questo è uno degli istinti più forti dell'umana natura: l'anima si precipita nell' entità oggettiva come nel suo bene, tostochè ella possa, tostochè si veda aperta una via per pigliarsene qualche parte, foss'anco un briciolo.

Da questa tendenza poi efficacissima, che porta l'anima intelligente a contemplar le cose, come sono in se stesse, non come sono nel mondo reale, moltissimi fenomeni dell'umana vita ricevono facile spiegazione, e bastimi fare qui cenno soltanto di quello, che più da vicino s'attiene al nostro discorso.

Quest'è la facilità, la prontezza, la necessità, che ha lo spirito di passare da una cosa simile ad un'altra, cioè a far sì che una cosa gli serva di segno o d'indizio d'un'altra. Non importa che la somiglianza sia poca, che il segno sia imperfetto, che meriti piuttosto nome d' indizio che di ritratto : la mente non fermasi a quell'oggetto rozzo e reale, come negli esempi di sopra accennati all'uomo di cera o di carta: pensa immedia-

tamente all'uomo vero, ma notisi bene, dico l'uomo vero, non dico il reale; perocchè al fanciullo niente gl'importa di sapere che esso sussista; gl' importa solo di pensare, di contemplarsi quell'uomo, di cui nel suo spirito ha già ricevuto l'idea, e nella idea appunto l'essenza. Tanto egli è vero che questo passaggio spontaneo da cose così distinte tra loro, com'è un po'di cera e di carta, da un uomo, accade per la forza dell'istinto, che sprona del continuo la mente a ricorrere alle cose in se stesse; che un tal passaggio, chi ben lo considera, riguarda sempre una cosa esterna e materiale, dalla quale si passa ad una cosa interna ed oggettiva. E quand' anco avvenisse che da una cosa esterna si passi in un' altra pure esterna, sempre però ciò si effettua per questo modo; che egli dalla cosa esterna passi prima a contemplare quella, che egli ha nella mente, e poscia da questa cosa interna viene all'altra esterna.

Questa osservazione medesima dimostra la possibilità delle lingue. Si noti, che la maggior parte de'suoni, che formano una lingua, segnano le cose come sono nella loro natura e non nella loro sussistenza. Or come sarebbe possibile, che all'udire i suoni delle parole il fanciullo fosse tratto a pensare alle cose, colle quali essi hanno una cotale analogia, se non fosse già inclinato da natura a correre colla mente alle cose in se stesse, prendendone occasione da checchessia gli si presenti? — Chi vide la scuola de'sordomuti, e la incredibile facilità, onde intendono le cose mediante de'segni, si convincerà della cosa stessa. Non fa già bisogno, che i maestri gli dicano innanzi, che i gesti, che adoperano con esso loro, sono de'segni: questo sempre viene presupposto, questo lo sanno da sè, glielo dice la natura: la natura è quella che li avvia a considerare tutte le esterne cose, e non soltanto i gesti dei maestri, come de'segni di altre cose, cioè della natura, dell'essenza delle cose. Se la natura non lo dicesse loro, niun potrebbe fargliela intendere: perocchè il concetto che una cosa sia segno, e sopratutto segno convenzionale d'un'altra, è in sè stesso così difficile a snodarsi, così gratuito a stabilirsi, dirò anche così strano e mirabile; quando si considera la cosa colla mente e non coll'istinto, che non potrebbe essere mai ricevuto, ammesso, ritenuto costantemente; come pure senza alcuno sforzo, fanno, e ogni giorno i bambini, gli

idioti, i muti. È che l'uomo non può fermarsi al reale; è che egli tosto che può farlo, fugge da esso come la freccia dall'arco, per cogliere e infiggersi nella natura delle cose, oggetto della sua intellettuale contemplazione: è per questo ch'egli, lungi dal trovar difficile il pensiero, che una cosa sia segno dell' altra, trova anzi impossibile il non considerare tutte le cose reali per segni. Questo spiega le lingue, i geroglifici, le scritture, le mimiche, i simboli, i miti, le arti tutte d' imitazione, l'antichissimo linguaggio enigmatico, la sapienza parabolica de'primi uomini, l'aver Iddio ammaestrati gli uomini sempre per segni, per figure: l' interpretarsi per segni ogni cosa che avviene, sia falsamente ed arbitrariamente siccome fanno gli auspici, gli aruspici, i fatidici, gl' indovini presso tutti i popoli, in tutti i tempi; sia veramente come fanno gli ispirati incominciando da' primi profeti, a cui Dio parlava per visioni e per segni, fino ai Padri della Chiesa e agli interpreti delle Sante Scritture, che negli stessi fatti più semplici del Vangelo leggono quasi direi significati de'morali documenti e de'profondi misteri (1).

Articolo III.

Danno morale nello sviluppo dell' imaginazione.

413. La tendenza, che porta l' uomo alla contemplazione delle cose in se stesse è essenzialmente morale; appunto perchè ella è essenzialmente oggettiva (2), e del soggetto interamente obliviosa.

Se dunque l'imaginazione, che si spiega nel fanciullo, non producesse altro effetto che questo, fosse solo un aumento di contemplazione intellettiva delle cose nel loro essere metafisico; indubitatamente, che ella gioverebbe alla bontà morale, senzachè da essa venisse a questa alcun danno. E così sarebbe, se l'*umano*

(1) S. Agostino nell'aureo libretto, *Del modo di catechizzare gl' idioti*, tra i fonti di diletto pel popolo ascoltatore, indica quello di aprire e snodare quei luoghi scritturali che sono mistici e figurati (Cap. XIII). Che la plebe cristiana di ciò si appaghi, è un effetto della stessa natura umana.

(2) Come la morale consista tutta nell'aderire agli *oggetti* della mente, può vedersi nei *Principi della Scienza morale*, C. IV.

istinto, che segretamente dirige le potenze alle loro operazioni, avesse per suo mobile solo l'accennato, voglio dire la tendenza dell' intelletto ad affissarsi nell'entità delle cose, senza più.

Ma egli ha un altro mobile tuttavia, e questo è il piacere che ritrae dalla realità.

Convien riflettere, che l' uomo è un essere reale, e che perciò ci tende ancora a dei godimenti reali. Benchè adunque il suo intelletto si compiaccia nella luce della verità, nella visione delle essenze ; tuttavia vi ha in lui un'altra tendenza a lato di quella, la tendenza cioè che lo porta verso a tutti quei beni reali, che gli posson dare diletto.

Due adunque sono i mobili dell' *istinto umano*: l' uno ci porta verso l'*entità in se considerata*, l'altro verso l'*entità reale*. Questi due mobili dirigono segretamente lo spirito nostro nelle sue operazioni per una strada opposta.

La tendenza del tutto intellettiva a fissarsi nella cosa in se considerata ci stacca dalla realità, che le riesce del tutto inutile; la tendenza a godere della realità a questa ci rimena.

Indi avviene, che quando il fanciullo immagina viene bene spesso da lui contemplato come una natura di cose in se, non curando la ricerca, se sia reale o no. Quando prevale in lui questa prima tendenza, egli parte dal reale come da un simbolo, e finisce nell'essenza della cosa come nel simboleggiato. L'*essenza* qui è il fine del movimento dello spirito, la cosa contingente e reale non ne è che il principio e l'occasione.

Ma se nel reale egli concepisca qualche cosa di dilettevole, e indi venga a giocare la seconda tendenza, allora avviene nello spirito del fanciullo il contrario: cioè che quanto egli imagina facilmente lo crede cosa reale. In questo caso lo spirito di lui fa un contrario viaggio ; egli parte dall' imaginario e viene al reale: la imaginazione è il principio del movimento, la credenza alla realità ne è il termine.

414. Ognuno s'avvede, che con queste parole noi abbiamo discoperto la sorgente di molti errori infantili. Perocchè come la mente, che dal reale partendo, si dava all' entità in se, trova ed aderisce al vero; così la mente, che parte dall' immaginato e dall'entità in sè contemplata, e viene a vedervi dentro il reale, trova il falso ed a questo s'abbraccia.

Vero è, che nella stessa imaginazione si ha un principio di reale, perchè è il sentimento che soffre, ed il sentimento è un reale, nè può essere modificato che da qualche reale azione. Ora quando noi soffriamo qualche azione nel sentimento nostro concludiamo, che un reale esiste; nè a torto fin qui: perocchè l'error nostro comincia solo allora, che noi vogliamo determinare, che cosa sia questo agente reale, e giudichiamo dover essere quello appunto che ci apparisce. Questa illusione è perfetta ne'sogni, nei quali non dubitiamo punto della realità delle cose, che ci si rappresentano, perchè la loro rappresentazione, cioè la loro azione nel sentimento nostro è perfetta.

Nella veglia stessa se l'imagine è viva e presente, ci illude e a mal grado del ragionamento, che vorrebbe trarci d'inganno, noi sofferiamo una commozione tutta simile a quella della realità.

« L'illusione venuta a certo grado di vivacità nel fanciullo
« cessa d'esser volontaria: egli non può più scongiurare il pre-
« stigio, e d'allora un sentimento di timore s'indonna di lui.
« Cominciando a dubitar dello scherzo, egli crede trovarsi sul-
« l'orlo di un mondo ignoto pieno di spaventevoli realità. Fate
« danzare una bambola un po' grande innanzi ad un fanciullo
« di due anni; egli sarà nella gioia fino che il movimento,
« che voi le date, è dolce; ma se i salti della figura sono alti,
« se si agitano le braccia violentemente, riderà forse più forte,
« ma egli si serra alla madre, il rossore o il pallore insolito
« tradisce il suo interno. Quelli che hanno dono di contraffarsi
« con boccacce e gesticolazioni divertonsi del grande effetto
« che producono su' fanciulli; ma può ben osservarsi che il pia-
« cere, che questi ne prendono, non è puro se non veggono
« spesso la fisonomia naturale del contraffattore fra le sue figu-
« racce: e se egli le continua senza interruzione e specialmente
« se egli giunge a fissarne una sul proprio volto per del tempo,
« il fanciullo prende la paura. L'idea di una trasformazione,
« quella di un spaventosa mescolanza di due esseri in uno di
« lui s'impossessa: nè pur egli sa ciò che teme, ma pur trema.
« Il possibile per lui non ha confini. L'oscurità può occultare
« dei mostri e dei precipizi: le figure rappresentate coll'arte
« possono animarsi, gittarsegli addosso, divorarlo: possono
« uscir su di terra de' fantasmi: il cammino è una caverna,

« nella quale possono abitare degli enti fantastici. Tosto che
« un'idea si presenta ai fanciulli, la loro imaginazione dà alla
« medesima una forma vivente, reale: un vago spavento evoca
« degli spettri nel loro spirito. »

In questi fatti non ha luogo la volontà libera del fanciullo: le imagini e i sentimenti di paura sono delle realità, e le realità muovono la persuasione, inducono il nostro spirito a credere ad esse. Quand'anco il fanciullo sapesse speculativamente, a non dubitarne, che i suoi timori non hanno alcun fondamento, che quegli spettri non sussistono; tuttavia sussiste l'impressione e la reale commozione del sentimento in lui: egli soffre ad ogni modo l'impressione d'una realità. Avvi ancora una tendenza a credere, che gli oggetti sieno in se stessi, come sì vivamente gli appaiono: questa tendenza che suppone in ciò che apparisce un ente, è figlia dell'intendimento, che dovunque non può vedere cosa alcuna se non a condizione, che vi vegga degli enti. Onde lo spirito li suppone anche dove non sono, perocchè gli è il modo più facile di concepirne qualche cosa, di cui ha voglia: altramente dovrebbe sospendere l'atto suo per un tempo assai lungo, fino allora che abbia scoperto il vero ente a cui rattaccar que' fenomeni.

Per quantunque in questo modo nascano degli errori nella mente infantile, tuttavia essi non sono ancora quella classe di errori che noi vogliamo qui designare come funesti alla moralità.

415. Nè pure appartengono alla classe degli errori funesti, quelli che nascono da altre leggi pure dell'intendimento, le quali noi abbiamo disegnate di sopra. Abbiamo detto cioè che l'intendimento in ciò che percepisce « non solo percepisce necessariamente un ente, ma ancora suppone sempre che l'ente percepito sia il più perfetto ed assoluto, che egli possa concepire stante la qualità e quantità delle sue cognizioni ». Questa gran legge dell'intendimento riceve una modificazione nella sua applicazione secondo lo stato dello spirito fornito più o meno di sperienze e di cognizioni, come vedemmo; sicchè lo spirito al tutto vuoto del neonato suppone nel primo ente, che gli sorride e che percepisce, l'illimitato, perocchè il supporre ciò non gli è conteso dalle altre sue cognizioni, che ancora non ha. Ma dal

momento che altre cognizioni acquista, non può più supporre illimitazione dell'ente percepito, perchè una tale illimitazione cadrebbe in contraddizione colle cognizioni avute. Tuttavia la sua supposizione è sempre al maggior vantaggio possibile degli enti che percepisce; non mettendo egli confini a questi, se non è costretto dalla necessità dell'esperienza e delle cognizioni in lui crescenti. Egli dunque prende degli errori anche per questa via, per la quale si lascia condurre « dal principio d'integrazione » e li prende di nuovo per la voglia di conchiudere qualche cosa, pel bisogno d'intendere. Conciossiachè se egli potesse non *supporre* niente, tutto *percepire*; sostenere gli atti del suo intendimento che aspirano all'assoluto, fino che non è ben chiaro di questo, cioè del dove sia da collocarsi: eviterebbe egli questi errori. Ma tuttavia anche questi errori, che vannosi poi da se stessi correggendo di mano in mano che cresce l'età, non sono degli errori funesti alla morale bontà.

Gli errori funesti tra quelli, a cui dà occasione l'attività fantastica, son quelli che si prendono da fanciullo, quand'egli aggiunge fede alla realità delle sue imaginazioni, non violentato a ciò dalla forza reale di esse, nè condotto da un principio intellettivo d'integrazione, ma unicamente spinto dal desiderio, che egli stesso ha, che quegli oggetti fantastici sieno reali, quatunque nol siano.

Non è, che il fanciullo tessa tutto da se stesso a se questo inganno, egli propriamente non imagina nulla nè bene nè male: nè vuole ingannarsi: nè sa che fare di creazioni sue proprie. Ma se poi queste in lui si eccitano da oggetti esterni, che agiscono sopra di lui, allora può andarne ingannato primieramente ne'due modi detti, e poscia nel terzo. « I fanciulli abbandonati « a se stessi (ecco il fatto assai bene osservato) possono aver « paura d'un oggetto reale, d'un negro, d'uno spazzacammino, « delle maschere, e rinfrescarsene la memoria con ispavento; « ma ben poche chimere si foggiano da se stessi. Di rado una « idea li preoccupa senza che sia stata lor suggerita ». Questo fatto dimostra che essi son fatti per la verità e non per le illusioni.

416. Alle illusioni adunque sono cacciati dall'azione d'incitamenti esterni. Ma alle illusioni libere, a quegli errori, che noi

dichiariamo moralmente funesti, non si danno se non ispinti dai loro desiderii e dai loro affetti. Questi riguardano o il tempo passato, o il futuro; e dirigono l'imaginazione loro per modo « che le cose passate e le future non le imaginino, se non quanto possono dar loro piacere ». A questo fine egli è necessario che sia loro formato il concetto del tempo, concetto che aiuta appunto per questo l'attività d'imaginare, la quale spazia nelle cose già avvenute, ed in quelle che si aspettano, ed egli è al quart'ordine, come vedemmo, che il fanciullo si forma la concezione de'due tempi, e al quinto quello de' tre tempi, il presente, il passato, il futuro: onde vedesi ragione, perchè all'età in cui è pervenuto il nostro fanciullo, comincino le sue illusioni volontarie.

Queste derivano dal prendere per segreto conduttore della sua memoria e della sua imaginazione il piacere ed il dolore.

Mosso da questo principio egli è tutto memoria, tutto imaginativa per le cose che gli piacciono, smemorato e senza fantasia per quelle che gli dispiacciono. Ecco delle osservazioni:

« Il fanciullo è straniero ai sentimenti del dì di ieri. Un ac-
« cidente avvenuto per un suo fallo, è un fatto come un altro,
« sul quale non si deve più rivenire. Ogni mattina egli rinasce
« col sentimento dell'innocenza, e credesi bello e giustificato di
« tutti i suoi torti, ovechè abbia detto: egli fu ieri ».

« Nulladimeno quando l'avvenire è prossimo e gradevole, vi
« pensa assai volentieri il fanciullo. Lo si vede contare esatta-
« mente i giorni, che il separano dal dì della vacanza, e le
« promesse ben precise hanno su di lui influenza. Tutt'altro è
« delle minacce: ogni male lontano per lui è nulla. Egli non
« crede innanzi al tempo a nulla di tristo, o ne scarta l'idea
« con dire: questo avverrà solo dopo lungo tempo ».

Le speranze imaginarie della giovane età cominciano nel fanciullo col formarsi in lui il concetto del tempo avvenire, e aiutano meglio la formazione di questo concetto: perchè quelle speranze segnano dei punti nel futuro, come i diletti da lui goduti, assai più che i dolori stessi obbliati, li segnano nel passato.

Or che lo spirito del fanciullo contempli a preferenza le imagini liete del passato, e le imagini liete dell'avvenire, non istà ancora qui il male: questo è natura. Ma che egli dia corpo

a queste imagini, che egli spinto dall'amor de' piaceri voglia *credere* reale quello che non è tale, questo è l'errore che nasce da un mal principio, da un animo che ha cominciato già a torcere dalla morale rettitudine. Se si considera attentamente, come si sogliono guastare i fanciulli delle grandi famiglie, si troverà per lo più divenire il guasto da questo che si promuove nella loro mente la formazione di un mondo fantastico, a cui essi dan fede, e in cui credono d'occupare un posto del pari imaginario; dal qual posto movendo i lor pensieri e le loro azioni commettono dei continui torti alle persone reali del mondo reale, e fanno continui abusi delle cose pure reali. Poveri fanciulli! Tutti sono falsati i loro pensieri, i loro giudizi, i loro affetti, le loro abitudini: l'imaginazione li tradì, ma l'imaginazione non fu che la maga, di cui i genitori, gli amici, gl'istitutori, la turba di quanti hanno da far con essi si servono a gara per illuderli e perderli (1).

417. La specie di errori immorali, di cui parliamo, mostrasi in un'ampiezza molto maggiore nella storia dell'infanzia de' popoli. Questi non si accontentano di crearsi una moltitudine di fantasmi; ma li fecero altrettanti esseri reali: l'idolatria n'è la prova. E l'idolatria non fu solo presso i popoli antichi o fra selvaggi; ma non fu detto a torto che nel mezzo stesso dei popoli cristiani e civili avvi una cotale idolatria; perocchè dovunque sono delle eccedenti passioni, queste non finiscono di reclamare dall'imaginazione degli idoli, a cui dian fede, a cui si prostrino adoratori: di reclamare che essa dilati i confini del mondo reale e lo metamorfosi, o ne crei un altro dentro di quelli, qual loro più piace che sia. Convien ben poco aver osservata la sformata vaghezza d'illudersi, che fanno gli uomini, per non riconoscere la verità lampante di ciò che diciamo. Ella si scorge per tutto. Nella società; e voi trovate che gli uomini vogliono essere ingannati di dolci parole, e si inimicano a quelli, che sinceri e schietti d'ingannarli ricusano. Nella letteratura e nelle arti; e v'ha pure chi ancor piange la mitologia, o tratta d'inventarne una nuova. Nella storia; e non la si vuol mai pura, nè la si

(1) Sul danno di allevare un fanciullo in una posizione *non a lui naturale*, merita esser letta la lettera VI di Mad. Guizot.

crede, se per esser creduta non si fa raccomandare da qualche favola che ella accoglie (1). Ne' fatti e nelle parole è il medesimo; vi ha sempre una forza, che spinge occultamente a dar sussistenza a quell'amato imaginario, che non ne ha veruna. Per questo Platone si era messo in apprensione de' poeti; e non volea che nell'educazione de' giovinetti s'adoperassero se non i lirici, che inneggiavano alla divinità o cantavano la virtù e la lode de' virtuosi (2).

Articolo IV.

La coscienza di se stesso, che il fanciullo si forma a questa età, considerata in relazione alla sua morale. — Danni morali. — Egoismo.

418. Ma qui deve farsi una importantissima riflessione. Quegli errori occasionati dallo sviluppo della fantasia, che io ho indicato come funesti alla moralità del fanciullo nell'articolo precedente, cangiano di natura, se essi si considerano nell' età, in cui l'uomo non ha ancora la coscienza di se stesso, il concetto dell'Io, e poi nell'età susseguente alla formazione di questa coscienza, di questo concetto.

Fino a tanto che l'uomo non intende il monosillabo Io, l'uomo è un sentimento sostanziale, che opera colle leggi della sua spontaneità: queste leggi sono inerenti alla sua natura, si consideri essa nello stato d' integrità o pure in quello di naturale corruzione. Ma da quel punto che l'uomo ha percepito sè stesso,

(1) « Sentite una storia vera seguita a me proprio, diceva un colonnello « inglese a' suoi ospiti indiani, e raccontava taluna delle sue straordinarie vi« cende. Ascoltavano e poi: — oh questo non è vero, soggiungevano tra il « sospetto e il disprezzo. — Sentite, ripigliava egli allora, una favola. — « Raccontate, raccontate, rispondevano ansiosi; e pendevano dalla sua bocca. « Io non so se i lettori delle società incivilite differiscano poco o troppo « da que' poveri abitatori delle valli selvagge. Non so donde avvenga, che il « vero non paia agli uomini vero abbastanza da destare negli animi un vero « affetto ». N. Tommaseo, *Della Bellezza Educatrice*, *Pensieri*, P. II, XVI, c. III.

(2) Vedi il Fedone, *de Leg.* II, e *Rep.* X.

incontanente in lui avviene un cangiamento immenso relativamente al suo operare libero e morale.

E nel vero un soggetto che non percepisse intellettualmente se stesso, non può fare se stesso oggetto e fine del suo operare volontario. Perocchè la volontà è quella, che opera tendendo ad un oggetto conosciuto dall'intelletto; ora se l'uomo non si è ancora reso oggetto del proprio intendimento, egli non può nè pure essere oggetto della propria volontà. Innanzi adunque a quel tempo, nel quale l'uomo si forma la coscienza di se stesso, l'intelligenza dell'Io; egli opera bensì soggettivamente ma non rende mai se stesso soggetto termine fisso delle sue operazioni. Ma tosto, che egli si è formata la coscienza di sè, egli può mettere questo sè a segno e scopo fisso del suo volere e del suo operare. Qual immenso rivolgimento di cose non vi ha qui nel mondo morale del fanciullo!

419. L'*egoismo* non può cominciare prima che l'uomo abbia inteso se stesso. Dalla notizia adunque dell'Io comincia la possibilità del vero egoismo (1).

Egli è vero che anche prima della coscienza di sè possono cadere nell'uomo de' falli morali, ma questi, come dicevo, d'altra natura. Perocchè que' falli non potevano consistere se non in questo, che la spontaneità dell' operar soggettivo ci conducesse colla sua violenza ad operare contro l'esigenza degli oggetti. Ora questo sarebbe certamente un fallo, ma questo fallo sarebbe indiretto e negativo piuttosto che una trasgressione diretta e positiva. Mi spiego: Se io ho due oggetti innanzi e pospongo il più degno al meno degno, io posso far ciò per due modi; il primo perchè un istinto cieco mi sproni ad operare con tal veemenza e prontezza, che io fo torto a quell' oggetto più degno non perchè l'odii, od ami di più il men degno; ma unicamente perchè mi strascina il torrente dell' operare spontaneo e cieco, che opera senza por mente agli oggetti; anzi distraendomi dal raffrontarne e giudicarne il prezzo; il secondo perchè io libera-

(1) L'operar meramente soggettivo, cioè per sentimento, senza avere per oggetto il soggetto, non è in se stesso nè interessato nè disinteressato, come ho dimostrato nella *Storia comparativa de' Sistemi morali*, C. IV, art. IV, a cui rimetto il lettore.

mente antepongo e sceglio il piacere o bene che trovo nel men degno al valore intrinseco del più degno. Nel primo caso io pecco, ma indirettamente e negativamente, più per debolezza e corruzione di mia natura che per malizia. Nel secondo pecco direttamente, positivamente, maliziosamente. Ora, dico io, questo secondo modo di peccare suppone quasi sempre la coscienza di me; egli è un modo di peccare che almeno per lo più nasce dall'egoismo. Perocchè se io scelgo volontariamente fra un piacere o un bene del soggetto e il mio dovere, egli è mestieri che io abbia reso quel piacere soggettivo, o quel bene, che io preferisco, *oggetto* del mio proprio intendimento, che n'abbia però non già il mero sentimento generatore dell'istinto, ma propriamente la cognizione, onde spunta la volontà; e se il piacere o bene, che scelgo, mi è intimo; se egli consiste in qualche ingrandimento di me stesso, se in una parola appartiene al mio sentimento sostanziale (ciò che sono io stesso), debbo anco avere la coscienza mia propria per concepirlo; la quale in ogni caso mi nasce, o mi si forma nell'atto stesso dell'elezione.

Così avviene, che per la coscienza di se stesso l'uomo possa introdurre nella sua perversione l'elemento il più funesto di tutti, l'egoismo, pel quale l'uomo mette per fine dell'operare se stesso, e a se stesso sacrifica tutto il resto.

Articolo V.

Continuazione — Due gradi dell'Egoismo.

420. L'*egoismo*, che consiste a porre per fine se stesso, e che comincia a questa età, riceve anch'esso due gradi.

L'uno è quel, che nasce dal dimenticare gli altri e non pensare che a se; l'altro è quel che pensa benissimo agli interessi altrui, ma per sacrificarli ai proprî. Ognuno vede che questo secondo grado è assai più malvagio del primo.

Il primo di questi gradi nasce e cresce per lo più nel seno dell'ignoranza, è proprio delle persone volgari.

« Una persona, il cui spirito non fu mai occupato d'altro,
« che di ciò che la concerne, è dispostissima a non considerare

« nient'altro. Sappiamo a che segno egli sia difficile il far in-
« tendere alla gente bassa ciò che offende anche in un apice
« i suoi interessi. Questa difficoltà è maggiore in ragione del-
« l'ignoranza , e non viene solamente da questo , che quella
« gente non sappia nient'altro, ma e sopratutto da questo, che
« ella non pensa un punto al di là di ciò che la interessa per-
« sonalmente. Imparando noi a portare il pensier nostro fuori
« di noi, a esercitare il nostro giudizio su degli oggetti alieni da
« noi, noi acquistiamo la facoltà e contraiamo l'abitudine di con-
« siderare gli oggetti in se stessi e non in rispetto a noi. L'i-
« struzione preserva generalmente dalla piccolezza, che consiste
« nel dare importanza a cose di poco valore. Per essa veniamo
« a giudicare sanamente col confronto e più si allarga il circolo
« de'nostri pensieri, meno noi siamo acconci di fare un grand'af-
« fare di ciò che ci tocca » (1). Questa specie d'egoismo è quello, che traversa e impedisce nel mondo i più nobili progetti e quando questi debbono essere discussi in un'assemblea, molte volte sorge l'uno o l'altro individuo, il quale fa opposizione ad un bene sommo, mosso il più da minuto interesse: la ragione più frivola, un inconveniente, che si annienta se si confronta col bene della cosa proposta, basta per farla andare a monte.

Direbbesi che ne'piccoli paesi, dove le passioni dovrebbero essere eccitate, e si ha da fare con un minor numero di votanti, i progetti di pubblico vantaggio dovrebbero meglio riuscire: non è vero; quello che non fa la violenza della passione , il fa in quella vece l'egoismo dell'ignoranza.

Nei fanciulli si manifesta questa specie di egoismo ogni qual volta hanno da fare con persona che niente loro ricusa : questo trovare d' essere soddisfatti ad ogni loro richiesta fa sì che essi non siano mai condotti a riflettere sulla molestia, che altrui cagionano e pensino solo al proprio piacere. Sofia nelle lettere di M. Guizot ne è un esempio ammirabilmente dipinto.

Il secondo grado di egoismo non comincia a quest' età: essa è una reità più matura.

(1) Mad. Guizot, Lett. XXXIII.
(2) Lett. XXI, verso la fine.

Articolo VI.

Continuazione, giudizi a due misure e artifizi fanciulleschi.

421. Moltiplice è poi la rea prole dell'egoismo.

L'egoismo fa sì che l' uomo giudichi con misura diversa sè stesso e le cose proprie, e gli altri e le cose altrui.

Questa è sì funesta cosa, che è la forma di tutti i mali morali; di guisa che non sarà perduta mai qualsiasi vigilanza, qualsivoglia industria per guardarne il fanciullo: poichè, se l'educatore pervenisse a conservare nel fanciullo sempre, in ogni cosa, anche nelle minime, la rettitudine dell'anima, e l' imparzialità del giudizio, egli n'avrebbe fatto in breve tempo un uomo perfetto.

Del pari gli artifizi fanciulleschi, le piccole ma frequenti menzogne dell'età infantile, prendono un carattere più grave, quando dall'*egoismo* già formato procedono. Quanto grande non è l'errore di quelli, che giudicano i fanciulli dai soli fatti esterni materialmente presi! Un fatto medesimo, una stessa finzione, una stessa menzogna in due fanciulli diversi può avere una gravità morale infinitamente diversa! La perspicacia, il discernimento degli spiriti, ecco la prima dote del savio educatore.

Articolo VII.

Apatia e noia morale.

422. Al quint'ordine ancora si manifesta l'apatia o noia morale, malattia pericolosissima ne' fanciulli.

Vedemmo, che all'ordine anteeedente, cioè al quarto, si sveglia nel fanciullo la voglia d' influire sulle volontà altrui; voglia nascente dal combattimento tra la volontà propria che il fanciullo non vorrebbe sacrificare, e l'altrui, che sente di dover pure rispettare e preferire alla propria (1). Ma il dovere influire sulla

(1) La propria volontà non è conosciuta al quart'ordine oggettivamente;

volontà altrui per tirarla e conciliarla alla propria è già una molestia pel fanciullo, un legame; e non può sostenerlo, se non a forza della sua benevolenza e del suo morale sentimento.

Ora, intervengono dei momenti nei quali la benevolenza nel cuore del fanciullo rimane inoperosa, attesochè il fanciullo è distratto in altro, e il morale sentimento è in lui lasso ed inerte. In questi momenti è deplorabile lo stato del fanciullo.

L'altrui volontà gli è di noia, ogni regola gli è un restringimento angustioso. Egli allora è colto da un mostruoso capriccio: s'intesta, e trova un diletto proprio ad usare tutta la sua attività fisica: gli sembra di sentirsi più grande ribellandosi alla legge, usando senza freno della sua naturale libertà.

A tutti quelli che hanno trattato a lungo coi fanciulli, non sarà sfuggita questa pericolosa malattia morale.

Un'autrice spiega l'ostinazione d'un fanciullo che imparando a leggere diceva sempre *b-a-u, bu*, nè voleva ripetere *b-a-u bau*, in questa maniera: « L'imitazione, questo effetto della simpatia, « che mena gli uomini a ripetersi al di fuori gli uni gli altri, « come si assomigliano al di dentro, ha fatto le prime spese « delle convenzioni gramaticali; e fa anche quelle dell'insegna- « mento. Ma il fanciullo si annoierà di ripetere de'suoni a cui non « attacca alcuna idea, e l'istinto d'imitazione non basterà a « sostenere la volontà più attiva e lo sforzo d'attenzione, che « voi cominciate ad imporgli. Allora cercherà egli d'adoperare « questa volontà per suo proprio conto, ed aspettatevi un in- « capponire tanto più invincibile, che esso non ha un punto « d'appoggio nella sua ragione, nè mezzo d'attacco nella vostra. « Voi volete che dica *bau;* egli vuol dire *bu;* l'uno sembra a « lui sì ben fondato che l'altro; se non che, essendo egli che « pronuncia, sente, che egli è il padrone e non vuol lasciarsi « spadronare. I mezzi di forza non fanno: egli vi può dire come « cotesta cantante del re di Prussia, che la facea incarcerare, « perchè ella non volea cantare: « Voi avete mille mezzi da « farmi piangere, ma neppur uno di farmi cantare ». Piangere.

laonde egli non può giudicarne il prezzo morale e anteporla con giusto giudizio all'altrui. Questa sola adunque merita agli occhi del fanciullo di una tale età il morale rispetto; la volontà propria non è ancora valutata.

« gridare, gli sarà più facile, che il pronunciare la sillaba che « si vuole; perocchè egli ha delle ragioni per gridare di ciò « che lo contraria e non ne ha per cedere a ciò, che a lui « dispiace (1).

Ecco degli altri fatti, che si possono riscontrare coll' esperienza giornaliera.

« Una piccola fanciulla — sì dolce, sì docile, che pareva « tutta piacersi dell'obbedienza, trovava talora del piacere a « mancarvi apertamente. Già a diciotto mesi vedevansi in essa « il doppio bisogno di osservar la regola e di bravarla. Rimasta « sola con sua madre obbligata da malattia a starsene in letto, « ella entrò, un giorno senza il menomo motivo, in aperta ri- « volta. Le robe, i cappelli, le scranne, i piccoli lavori, tutto « che gli venne alle mani ella il portò in mezzo della stanza « sul pavimento: e cantava e danzava intorno al mucchio con « gioia sguaiata; lo sdegno serio di sua madre non le faceva « nulla. Ben aveva l' idea del male, il suo rossore tradiva i « rimorsi della sua coscienza, ma il piacere suo consisteva nel « soffocarne la voce (2).

Ora, sebben questo gusto della libertà sfrenata, assoluta, questa vaghezza di bravar tutto, fin la legge, non si manifesti di subito, se non dopo l'età in cui è comparsa la voglia d'influire su gli altri; tuttavia potrebbe anco prima apparire. Ma ella suppone l'apatia o noia morale, per la quale la benevolenza verso gli altri è raffreddatasi, e non brilla più all'intendimento la bellezza e venerabilità della volontà d'un essere intelligente. Qual parte possa avere in tali fenomeni, talora improvisi e momentanei, l'azione dell'angelo delle tenebre è cosa segreta e nascosta all' umana investigazione; ben pare difficile lo spiegarli colle sole leggi ordinarie, secondo le quali opera l'umana natura.

Che se *l'egoismo* è già nato nel cuore umano, la malattia, di cui parliamo, prende anch'essa tosto da questo un carattere più grave e maligno.

(1) Mad. GUIZOT, Lett. IX.
(2) Mad. NECKER DE SAUSSURE, L. III, c. VII.

Articolo VIII.

Vantaggi morali della coscienza di se stesso.

423. Ma se l'aver trovato se stesso col proprio intendimento, il che è quanto dire l'essersi formato la coscienza di sè, è da una parte come l'aver trovato uno scoglio, contro cui può rompersi la morale bontà; così d'altra parte egli è ancora come l'aver trovato un passaggio, pel quale può distendersi un'immensa e fortunata navigazione.

E veramente la consapevolezza della propria dignità morale non è possibile, fino a tanto che l'uomo non siasi formata la coscienza di se medesimo.

Ella è questa coscienza che fa sì, che l'uomo possa giudicare se medesimo, possa imputare a se stesso le azioni, intendere l'imputazione, che gli vien fatta dagli altri, la lode, il biasimo, il premio ed il gastigo.

Chi non vede che passo incalcolabile è questo! Quanti mezzi nuovi alla moralità! Qual forma novella di moralità, dacchè incomincia qui l'uomo a poter *riflettere* sul proprio operare, attribuirlo a se, e sentire, che, se è buono, gli aggiunge dignità, se è malo, lo degrada ed invilisce!

Articolo IX.

Continuazione.

424. Fra i vantaggi morali poi, che viene traendo l'uomo dalla coscienza di se stesso, si è quello della memoria delle cose passate e del calcolo delle future.

La coscienza di se stesso importa la coscienza della propria identità ne' vari tempi; la cognizione della varietà de' tempi e dell'identità di se stesso sono relative, e vanno perciò innanzi di pari passo.

Ora, « un ostacolo (come fu già osservato) a' suoi progressi « in questa parte (della moralità) è al fanciullo la mancanza

« della nozione del tempo. La nullità del passato esclude il do-
« lore: quella dell'avvenire esclude il timore; e benchè l'idea
« delle conseguenze di ciascuna azione potrebbe essere un buon
« ausiliare alla coscienza, tuttavia il fanciullo nelle sue determi-
« nazioni non le dà importanza, perchè non vede distintamente
« come i fatti influiscano gli uni sugli altri. L'estrema sua leg-
« gerezza abbandona le sue impressioni al vento che soffia: le
« sue ricordanze, alle quali egli non torna, si dileguano;
« e quandanco rimanessergli nella memoria gli avvenimenti,
« i suoi passati motivi n'andrebbero però sempre dimenticati.
« Troppo mobile, perchè possa credere se stesso il medesimo,
« egli non entra mallevadore del fanciullo di ieri, che non è
« più quello d'oggi. Manca a lui quel sentimento della succes-
« sione dei pensieri, che ci dà l'idea dell'IO, e quella del tempo,
« due idee assai dipendenti tra loro. Un IO spettatore immobile
« delle variazioni di un altro IO incessantemente modificato, del
« quale egli registra i cangiamenti, ecco ciò che costituisce la
« nostra identità (1), e per essa la nostra moralità nella vita.
« Ma niente è fisso ancor nel fanciullo (2)».

(1) Non è, propriamente parlando, che la identità nostra consista in un IO spettatore di un altro IO. Se fosse così, vi sarebbero due IO, e l'identità mancherebbe. Ma egli è vero che quando riflettiamo a noi stessi, ci nasce una cotal illusione e difficoltà di percepirci, a segno che ci sembra alle volte che due o più esseri, due o più IO sieno in noi. Intanto, il vero si è che l'identità nostra propria consiste in questo che « l'IO conosce che egli è sempre il medesimo in mezzo alle continue variazioni che nascono in lui ». Quindi l'IO è soggetto ad un tempo d'immutabilità e di variazioni; indi l'apparente sua duplicità. Ma vedesi, ben osservando, che l'essere un medesimo principio soggetto immutabile di variazioni, non è cosa che si contradica, purchè le variazioni siano già virtualmente comprese nel principio: sicchè ciò che nasce non è veramente cosa nuova, ma cosa che esisteva prima, e che ora solo prende una nuova forma, apparisce in modo nuovo, sinchè è lo stesso principio più spiegato, come le conseguenze di un principio sono nel principio, ed è il principio stesso in un atto maggiore. Tutto ciò si fonda nella natura dell'ente finito, che è identico nella potenza e nell'atto, come è identico un cannocchiale colle canne inserte o allungate. È la virtù medesima che soffre una cotale alternativa di rallentamento e di distensione; le quali due cose sono in lui in uno, fuori del tempo. Ma di tutto ciò meglio nell'*Ontologia*, se piacerà a Dio che la produciamo.

(2) Mad. Necker de Saussure, L. III, c. vi.

Egli è ben degno di osservarsi nel fanciullo, per quali gradi perviene a conoscere, come diciamo, se stesso, la propria unità, la propria identità. Vi ha un tempo, nel quale egli conosce già quella degli altri, senza conoscere ancora l'identità di sè stesso; per la ragione che abbiamo detto, che l'attenzione sua prima se ne va al di fuori, e poi si ripiega sopra se stessa. In questo tempo egli deve portare un diverso giudizio degli altri e di sè: giudizio che parrebbe ingiusto; di quelli che dicevano fatti a due misure, e che pure non è tale. Egli giudica in questo caso diversamente degli altri e di sè, non per riprovevole parzialità, ma unicamente perchè diversamente conosce gli altri e sè stesso; negli altri ha già conosciuto la medesimezza in più tempi, quando di sè non l'ha ancor percepita: non ha percepito sè stesso in un tempo solo alla volta; e però in un tempo giudicò di sè come se fosse un personaggio diverso da quello che si giudicò in altro tempo. Udiamo ancora le altrui osservazioni: « Luigia, come tutti gli altri fanciulli, è persuasa, che tutto è « finito per essa, quando il suo fallo è riparato, o perdonato a « lei non entra in capo, che se ne possa fare ancora materia « di rimprovero, o fondamento d'un' opinione sul tutto insieme « della sua condotta, o del loro carattere. Il fanciullo, sempre « e tutto inteso nel presente, non rattacca più quel suo fallo « nè al passato, nè all'avvenire. Se io accuso Luigia di avere « già perduto tre o quattro paia di guanti, ella mi risponderà: « Mamma, non ne ho perduto, che uno solo oggi ». « E se io le « parlo di un fallo, di cui s'è ella molte volte resa colpevole, « mi dirà: « Ma io nol faccio già adesso ». I fanciulli non « raggiungono mai all' idea di un fallo quella di un difetto, o « di un' abitudine; e la parola: « Nol farò più : è loro assai « più naturale, che non sia il pensiero, che essi ricominceranno « a far domani quello stesso, che hanno fatto oggi. E così se « non vi si forzano, essi non applicheranno mai a se stessi una « idea generale di vizio o di virtù. Un fanciullo non pensa di « esser buono, nè tampoco immagina d'esser malvagio: niuna « veduta generale sul proprio carattere entra nel suo capo. E « tuttavia questa maniera di vedere non gli è straniera, anzi « solamente mediante una tale veduta gli è così facile formarsi « un concetto del carattere degli altri. Senta parlare d'un per-

« sonaggio sia storico sia favoloso, la sua prima domanda sarà:
« Era egli buono? » ovvero: « Era egli cattivo? » Quando voi
« gli avrete narrata l'uccisione di Clito, egli ne conchiuderà,
« senza voler intendere argomento in contrario, che Alessandro
« era un tristo solenne, e dopo essersi intenerito sull'istoria di
« Agar nel deserto, egli si rifiuterà del tutto a convenire, che
« Agar poteva aver dei torti per irriverenza usata verso la pa-
« drona, e terrà per certo, che Agar era bona, e Sara ben
« cattiva (1) ».

Basta dunque un solo fatto, ed il fanciullo giudica degli altri, che sono boni o che sono cattivi: di sè non giudica nulla di stabile, ma soltanto al momento, che opera, giudica della sua azione.

423. Questo dimostra manifestamente quel periodo di tempo, durevole alquanto nella vita infantile, nel quale il fanciullo è pervenuto a conoscere la medesimezza o identità degli altri in più tempi; onde di essi, come di soggetti unici, porta un solo definito giudizio; e tuttavia non ha ancora posto mente sulla medesimezza o identità di se stesso in più tempi, ma giudica solo le proprie azioni presenti, e fa però de'giudizi vari come varia la qualità delle azioni, senza indurre niuna sentenza universale e definitiva a dannazione, o a favore di sè medesimo.

E dissi, che questo periodo di tempo è alquanto durevole nella vita infantile. — Tanto è vero che si manifesta anche nell'infanzia delle nazioni, e nel popolo minuto, che in gran parte non esce di fanciullezza. Onde avviene, che una nazione giudica così severamente dei difetti dell'altra, se non perchè la considera come un individuo, e da alcune azioni particolari trae la condanna di tutto il corpo? Onde l'entusiasmo popolare, sia contro le persone, oggetto del suo odio, nelle quali non vi è bene alcuno, sia a favore delle persone, oggetto del suo amore, nelle quali non vi è alcun difetto?

(1) Mad. Guizot, Lett. XX.

FINE.

INDICE

LIBRO SECONDO.

Dell'applicazione del principio supremo della metodica in generale.